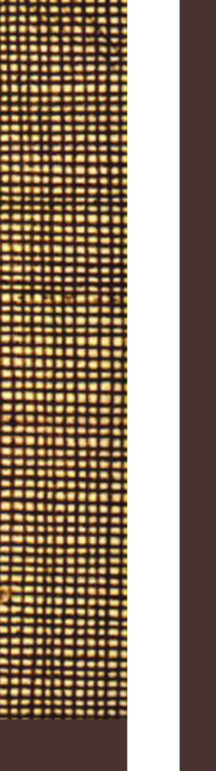
فلسفة



ترجمة
جلال الدين سعيد

فاطمة حدّاد - الشامخ

# الفلسفة النسقيّة
## ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا

مراجعة
صالح مصباح








الفلسفة النسقيّة ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا
فاطمة حدّاد - الشامخ





الفلسفة النسقيّة
ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا


نريد، بفضل هذه القراءة الجديدة، إعادة موضعة أنثروبولوجيا سبينوزا و سياسته ضمن نسقه العام، وتبيان بيان كيف أنّهما، بدلا من أن تنفصلا عنه أو أن تحلّا فيه محلّ التذييل، تندمجان فيه و تؤلفان عنصراً من عناصره الهيكلية. إنّنا ننطلق من فرضية أنّ السبينوزية، بعيدًا عن أن تكون مجرّد "تيوصوفيا"، إنّما هي أيضًا مذهب أنثروبولوجي و سياسي...

إنّ غرضنا هو أن نتقصّى مذهب سبينوزا و أن ننزّل ضمنه مبحثه السياسي، فنبيّن أنّ المشروع السياسي ليس ثانوياً أو عرضياً بقدر ما ينصهر في النواة المركزية (الإيتيقا) حتى و إن كان الخطاب السياسي يُطرَح في كتابات جانبية (الرسالة اللاهوتية السياسية و الرسالة السياسيّة). إنّنا نريد أن نتطلّع إلى ما تكشف عنه النصوص، و الإنجاز الفعلي للمذهب، و بنية النّسق برمّته: التطلع إلى وجود نسق فلسفي سياسي عند سبينوزا. و لا يمكن اختزال هذه الفلسفة السياسية في مجرّد أفكار عن السياسة، بل إنّها تقوم على تأمّل الطابع الجوهري للسياسي ذاته.

و على هذا، فإذا رُمنا اقتفاء خطوات سبينوزا، وربط الفلسفة السياسية بالنسق، فلا بد من خطة عمل تتمثل في البحث عن أسس الفلسفة السياسية في الإتيقا، وعن مبادئها في الرسالة اللاهوتية السياسية، و عن مقولاتها في الرسالة السياسية.


فاطمة حدّاد الشامخ :
رائدة البحوث و الدراسات السبينوزية في الجامعة التونسية، حيث درّست ما يناهز أربعة عقود، و كونت أجيالا من الفلاسفة و المفكرين.

جلال الدين سعيد :
أحد طلاب الفلسفة السبينوزية، تتلمذ على يد الأستاذة فاطمة حداد - الشامخ، و عكف على نقل أعمال سبينوزا إلى العربية. يشتغل خطة أستاذ الفلسفة في جامعة تونس.




فاطمة حدّاد - الشامخ

# الفلسفة النسقيّة

## ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا

فاطمة حدّاد - الشامخ

# الفلسفة النسقيّة

## ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا

ترجمة

جلال الدين سعيد

مراجعة

صالح مصباح






# الفلسفة النسقيّة
## ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا

Fatma HADDAD - CHAMAKH

*Philosophie systématique*

*et système de philosophie politique chez SPINOZA*


**تأليف**: فاطمة حدّاد - الشامخ
**ترجمة**: جلال الدين سعيد
**عدد الصفحات**: 444
**قياس الصفحة**: 24X17 سم

**تاريخ الطبعة**: 2017م
**رقم الطبعة**: الثانية
**التصنيف الموضوعي**: 190
**الترقيم الدولي**: 78-614-8030-31-4





**مؤسسة مؤمنون بلا حدود**
**للدراسات والأبحاث**
المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com
www.mominoun.com

**وزارة**
**الشؤون الثقافية**
**معهد تونس للترجمة**
37، شارع الحرية - 1002 - تونس
هاتف: 71833153 216+
+216 71833179
فاكس: 71833073 216+
Email: tarjamah@itrat.nat.tn
www.itrat.nat.tn

**مؤمنون بلا حدود**
**للنشر والتوزيع**
لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 6306-113
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com
www.mominoun.com









إلى ذكرى والدِي

# تنبيه

اعتمدنا في ترجمة نصوص **سبينوزا** نفس الترجمة الفرنسية التي اعتمدتها مؤلّفة هذا العمل، كما استأنسنا أحيانا بالترجمات العربية المتوفّرة، وهي:

- **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.

- **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس 1996.

- **رسالة في إصلاح العقل**، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس 1996.

- **كتاب السياسة**، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1999.

ولئن أحالت المؤلّفة بكامل الدقّة ودونما ملل إلى المصادر التي استمدّت منها شواهد **سبينوزا**، باعتبار أنّ عملها قد جاء في الأصل في صيغة أكادمية وطُرح للمناقشة أمام لجنة علمية لنيل شهادة دكتوراه الدّولة، إلاّ أنّنا رأينا أنّ ذكر الصفحات بصفة متكرّرة قد لا يفيد القارئ كثيرا، إذ يمكنه أن يعود بسهولة إلى أيّ قضيّة من قضايا **الإيتيقا**، إذ تحمل أرقاما، أو إلى أيّ فقرة من المؤلّفات الأخرى إذ هي مرقّمة أيضا. أمّا **الرسالة في اللاهوت والسياسة**، فبما أنّ فقراتها لا تحمل أرقاما، فضلا عن أنّ المؤلّفة لم تقتصر على ذكر الفصل وأرادت تحديد الصفحة أيضا، فقد نسجنا على منوالها، وذلك فيما يتعلّق بهذه الرّسالة فقط، في طبعتها الفرنسية الصادرة عن دار **غاليمار**، باريس، مكتبة **لابلياد**، **الأعمال الكاملة**، 1967[1].

1. Spinoza, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967.

نريد أن نشير أيضا إلى أنّنا ترجمنا عنوان هذه الرّسالة، حسب السياق والمستساغ، بـ**الرسالة في اللاّهوت والسياسة** وبـ**الرسالة اللاّهوتية السياسية**.

وأخيرا فقد رأينا ألاّ نستغني عن الإحالات والشواهد باللّغة الإنغليزية، فذكرناها كما أرادت صاحبة هذا العمل، مزيدا للتثبّت والإثراء.

المترجم

# توطئة[1]

نتوجّه بالامتنان والشكر للأستاذ الرّاحل **بول ريكور** (Paul Ricoeur) الذي سمح لنا، بقبوله تأطير هذه الرسالة، بتحقيق مشروع رسمنا معالمه منذ زمن بعيد، منذ قراءتنا الأولى لـ**سبينوزا**، قبل أن نعكف على تحقيقه. لقد ساعدتنا نصائح أستاذنا، وساعدنا تشدّده وتشجيعه، رغم كثرة الحواجز، على المثابرة على البحث وعلى التطلّع إلى آفاق جديدة لم نتوقّف بعدُ عن استكشافها.

ولقد استطعنا إنجاز هذا العمل بفضل الدعم والتشجيع اللّذين ما فتئ يظهرهما لنا عمداء **كلّية الآداب والعلوم الإنسانية** بالجامعة التونسية، وكذلك مدير **مركز الدراسات والبحوث الإقتصادية والاجتماعية** وكلّ الموظّفين فيه. فها نحن نشكرهم جزيل الشكر.

وإنّا نعبّر أيضا عن جزيل شكرنا لكلّ الذين ساعدونا برحابة صدر، في قسم الفلسفة بجامعة **برانستون**، فلم يبخلوا علينا بالنّصح والدّعم، ونخصّ بالذكر منهم الأستاذ **فالتر كاوفمان** والأستاذ **فلاستوس**.

1. هـذا الكتـاب هو في الأصل رسـالة دكتـورا دولة ناقشـتها المؤلّفة بكلّيـة الآداب والعلوم الإنسانية بباريس X، ثمّ طبعت ونشرت من قبل الجامعة التونسية سنة 1980 (المترجم).

# مقدمة

«عندما عكفت إذًا على بحث المسألة السياسية، لم تكن غايتي إتيان الجديد أو المستحدث، بل كلّ ما كنت أرمي إليه هو إثبات ما يتّفق تمام التوافق مع الممارسة والتجربة، وذلك بالاعتماد على حجج يقينية لا يتخلّلها الشك وعلى ما يمكن استنتاجه من الوضع المميّز للطبيعة الإنسانية بالذات. وحتّى يقوم بحثي لهذه المسألة على نفس حرّية التفكير التي عهدتها في الأبحاث الرياضية، كنت شديد الحرص على عدم الاستهزاء بأعمال الإنسان، فلا أرثي لها ولا أسخط عليها بقدر ما أسعى إلى فهمها». (سبينوزا، الرسالة السياسية، الفصل الأوّل، الفقرة الرابعة).

تقضي القراءة الراهنة لسبينوزا بالمقابلة والمقارنة بين نصوصه والنصوص العديدة التي استثارتها. هذه النصوص «بدرجة ثانية» إنّما هي تعابير متتالية عن مختلف القراءات لمؤلّفات سبينوزا؛ ويمكن القول إنّها تأويلات لها. تأويلات بالمعنى «المديد» لهذا المفهوم، حسب عبارة **ريكور**، لأنّها تقول «أمرا ما عن أمر ما»[1]. لكنّها أيضا تأويلات بالمعنى «القصير» لأنّها تنطلق من تأويل نصوص سبينوزا وتفترض «قراءة» و«تجميعا للمعنى بإجلائه وتجديده».

تملك كلّ هذه التأويلات، رغم تنوّعها وحتى تقابلها، أمرا مشتركا: وهو أنّها، في أثناء استكشافها لمؤلّفات سبينوزا، تجعل من الميتافيزيقا موضوعها المرموق. فمشكلة الميتافيزيقا لدى سبينوزا ـ أي مسألة الله والجوهر والوجود ـ تمثّل بالنسبة إلى معظم مؤرّخي الفلسفة السبينوزية نقطة البداية ونقطة النهاية لكامل بحوثهم وتأمّلاتهم[2]. ويظلّ سبينوزا، في نظر أغلبهم، تلميذ **ديكارت** قبل كلّ شيء، وإن انشقّ عنه وأفسد نتائجه.

---

1. P. Ricoeur, De *l'Interprétation*, Paris, Seuil, 1965, pp. 30–31.
2. Cf. A.S. Oko, *The Spinoza Bibliography*, Boston, G.K. Hall, 1964.
إنّ عدد المؤلفات التي خُصّصت لدراسة المسائل الميتافيزيقية واللاهوتية في فلسفة **سبينوزا**

وعلى العكس من هذه التأويلات الأحادية الاتّجاه والمختزلة، يبدو أنه يمكن تناول مذهب سبينوزا تناولا آخر؛ سيّما أنّ مجرّد اعتبار عناوين مؤلّفاته يدعو إلى ذلك: **رسالة في اللاهوت والسياسة، الرسالة السياسية، الإيتيقا**. وليس من شكّ أنّ كتاب **الإيتيقا** هو محور مؤلّفاته كلّها. إنّ عنوانه يوحي بذلك: ففي دائرة البحث المركزي عن خلاص البشر وعن شروط الحياة الطيّبة، تنتظم إشكالية كاملة يحدوها الانهمام بالحياة الإيتيقية ويغذّيها البحث المنظّم عن مبادئ الفعل الناجع المكلّل بالنجاح ومبادئه وشروطه. إلاّ أنّ عنوانيْ المؤلّفين الآخرين يكشفان عن عودة (ليست من باب الصدفة) لإشكالية وانشغال سياسيين لدى فيلسوفٍ ما فتئ يُنظر إليه، حتّى عهد قريب، على الأقلّ في سياق تقليد معيّن، على أنّه ميتافيزقيّ «محض» غارق في تقصّي الوجود والخلاص الفردي، دائب على التوفيق بين الزمان والأزل. ونحن نعلم ما هو أصل هذه النظرة التقليدية إلى سبينوزا[1]. لقد تمّ ترويجها، نتيجة ذوق العصر، بحماس شديد تملّك بعض الفلاسفة الألمانيين في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر[2] -**ليسنغ** (Lessing)، **شلايرماخر** (Schleiermacher)، **ياكوبي** (Jacobi)- على إثر مطالعتهم لكتاب **الإيتيقا**، ثمّ تناولها **فكتور كوزان** (Victor Cousin)[3] ومن بعده **رينان** (Renan)[4] فأشادا بها وأدغماها في التقاليد الجامعية الفرنسية.

---

يفوق عدد المؤلفات المخصصة للمسائل السياسية.

1 . لقد ظهرت في القرن الثامن عشر، منذ 1735، نزعة جديدة ـ متوسطة بين تحامل الثالبين لمذهب **سبينوزا** وحماس أتباعه وأنصاره ـ معمِّقة لهذة النظرة ومبيّنة لبعدها المزدوج، على صعيد الأزل وعلى صعيد الديمومة. إنها نزعة **رامسي** المعروضة في أحد مقالاته؛ انظر: Ramsay, « Les Psychomètres », in *Mémoires de Trévoux*. Cf. Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, tome II, p. 406.

2. Kuno Fischer, « The life and Character of Baruch Spinoza », in *Spinoza, Four Essays by Land, Kuno Fischer, J. Van Vloten and E. Renan*, Ed. by Pr. Knight, London and Edinburgh, Williams and Norgate, 1882, pp. 86-87.

3 Victor Cousin, « Spinoza et la Synagogue des Juifs portugais à Amsterdam », in *Fragments philosophiques*, Œuvres..., tome III, *Philosophie moderne*, Paris, Ladrange et Didier, 1847, pp. 59-60.

4. Renan, *Spinoza, Four Essays by Land, Kuno Fischer, J. Van Vloten and E. Renan*, p. 148. Cf. aussi E. Renan, conférence tenue à La Haye, le 12 Février

لكن يوجد قراءة جديدة لسيبنوزا، مجرّدة من الأحكام المسبقة التقليدية ومستوحاة من منهج التأويل كما صاغه سبينوزا نفسه[1]، قراءة تلمّح إلى سبينوزا آخر في ثوب متنكّر، نحن عاقدون العزم على أن نرفع الستار عنه. قراءة تبيّن أنّ هذا الفيلسوف الذي أوّل **الكتاب المقدّس** ـتأويلا اعتُبر مدّة أكثر من قرن على أنّه باطل ومخرِّب ومدنِّس ـ قد تمّ تأويله هو بدوره بصورة أحاديّة الجانب وتمّ تشويهه من قبل أعدائه كما من قبل الذين أرادوا أن يكونوا له أنصارا. وفضلا عن اللاهوتيين المعاصرين له، والهجّائين المناوئين لهم، وغيرهم من بعدهم[2]، فلقد زعم الفلاسفة ـيمكن أن نذكر من أهمّهم: **لايبنتز** (Leibniz) **وهيوم** (Hume)ـ أنّه فيلسوف ملحد ولا أخلاقي ولا اجتماعي؛ كما جعلوا من مذهبه خليطا

---

1877, 200ème anniversaire de la mort de Spinoza, Paris, Calmann-Lévy, 1877, pp. 2-3-4.

1. Spinoza, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, Gallimard, 1967. *Traité théologico-politique*, ch. VII, pp. 712-713 :

«...لتاويل **الكتاب المقدس**، لا بدّ من معرفته معرفة تاريخية دقيقة، وبعد ذلك فقط، أي بعد الحصول على معطيات ومبادئ ثابتة، يمكن أن نستخلص منه بطريقة مشروعة فكر مؤلّفيه».

لقد قام **سيلفان زاك** بتحليل هذا المنهج في التأويل تحليلا مفصّلا ودقيقا، في الفصول الأولى من كتابه حول **سبينوزا وتأويل الكتاب المقدّس** (*Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, Paris, PUF, 1965, pp. 27-29-34-36)

ولقد بيّن في هذا الكتاب أنّ **سبينوزا**، في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، كانت غايته صياغة علاقات دلالة، وليست أن يستخرج علاقات سببية؛ فالتأويل ليس تفسيرا بالأسباب بقدر ما هو فهم المعاني الحقيقية التي يلقّنها الكتاب؛ يجب إذًا ألاّ نخلط بين المعنى الحقيقي للنص والخطاب وبين حقيقة الأشياء وحقيقة الخطاب. ولقد ميّز **ليو شتراوس** بين التأويل بما هو محاولة فهم ما أراد القائل قوله وما فهمه في الواقع ممّا قاله، دونما اكتراث بما إذا كان قد عبّر أم لم يعبّر عمّا فهمه، وبين التفسير بما هو محاولة المعرفة اليقينية لمضامين القول التي لم يكن القائل واعيا بها، أعني صدق القول أو بطلانه.... فالتأويل يسبق التفسير، وفي التأويل يكون الفهم أو إدراك المعنى هو الأوّل.

ولقد عرّف **بول ريكور**، في كتابه عن **التأويل، محاولة حول فرويد**، ص. 289، التأويل في علم النفس التحليلي كما يلي: «التأويل هو استقراء جملة من القوى في جملة من العلامات». والسكوت إنما هو من بين هذه العلامات.

2. L.S. Feuer, *Spinoza and the rise of Liberalism*, Boston, Beacon Press, 1958, pp. 55 et 274. Voltaire, Les Systèmes, *Satires*, in *œuvres complètes*, Paris, 1877, X, p. 171, cité par Feuer (o.c., p. 308).

متناقضا من الهيدونية الأبيقورية والجبرية الرواقية، بل جعلوا منه وحش **سفر الرؤيا** ويوم القيامة و جعلوا منه **مدوسا**[1]. ثمّ بضرب من المعجزة تم ردّ الاعتبار إليه من قبل النقد الجامعي، فاعتُبر رجلا «نشوان بالله»، مثلما صدع بذلك **نوفاليس** (Novalis)، ورواه **رينان** (Renan)[2]، واعتُبر فيلسوف الأخلاق والدين الذي لا شاغل له سوى مسألة النجاة والخلاص. ولقد استمرّ استرجاع سبينوزا، حتى بعدما ضعف الحماس قليلا وغدت اللهجة أكثر حدّة وجفاء، والمصطلح أكثر تقنية وأقلّ رومنطيقية. استمرّ والجهد يحدوه على اختزال نسق سبينوزا في مجرّد عناصره الميتافيزيقية وعلى تفكيك مذهبه وتحويله إلى ضرب من الواخديّة الجوهرية النقدية، مع أنّها وريثة الفلسفة الديكارتية، ويمكن مقارنتها بالنزعة الجوهرية لدى **لايبنتز** (Leibniz) **ومالبرانش** (Malebranche). لقد جرت المقارنة إذاك ـ ولا شك أنّ ذلك كان يحصل دائما بفضل توظيف شخصي لموارد النص المتعددة ـ بين مذهب العلل الظرفية لدى **مالبرانش** ومذهب التوازي نفس/جسد لدى سبينوزا. ومن منظور مقابل، تمّ التعامل مع نسق سبينوزا باعتباره لغزًا رمزيّا حيث تخضع الصفات والأحوال اللامتناهية والأحوال المتناهية للفحص والتمحيص والتنقيب[3] ولإعادة التنزيل ضمن المُربكة (Puzzle) العملاقة التي هي النسق؛ ويشار حسب الحالات إمّا إلى هشاشتها[4] أو إلى انسجامها[5]. لكن لا ينفكّ أن يكون المسعى الأخير هو دائما إعادة احتواء سبينوزا بوصفه شديد التديّن[6].

---

1. Cf. K. Fischer, *The life and character of Baruch Spinoza*, o.c., p. 82 : « Because they shrank from the teaching of the man as from the head of a Medusa ».
2. Renan, « Spinoza », 200è anniversaire de la mort de Spinoza, o.c., p. 3 ; ولقد سار فكتور **كوزان** أكثر من ذلك في هذا التوجّه.
3. Cf. J. Caird, *Spinoza*, Edinburgh and London, W. Blackwood and Sons, 1888, reprint 1889.
4. Cf. H.D. Smith, « Spinoza and his environment », Cincinatti, Clarke and Co., 1886. Cf. *Chronicon Spinozanum*, t. II, La Haye, 1922, p. 239.
5. Cf. B. Rousset, *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Paris, Vrin, 1968. F. Raugh, *Quatenus Doctrina quam Spinoza de fide exposuit cum tota ejusdem philosophia cohaeret*, toulouse, 1890, cité par S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, p. 166.
6. Cf. M. Blondel, « Victor Delbos » (In Memoriam), *Chronicon Spinozanum*, t.

غير أنّ ما يقع إغفاله باستمرار هو أنّ فلسفة سبينوزا إنّما هي **فلسفة** الوحدة ـ وحدة الإله، ووحدة الطبيعة، ووحدة الإله والطبيعة معا ـ إذ تقوم على نسق موحّد لا يمكن أن نفصل عنه عنصره العملي، وهو عنصر سياسي بالأساس، دون أن نفسده ونشوّهه.

نظرا إلى هذه التأويلات المتعددة، بل إلى هذه التشويهات لفلسفة سبينوزا، أصبحت الحاجة لقراءة جديدة حاجة ملحّة. فلا بدّ من الرجوع إلى النصوص، ولا سيّما إلى **الإيتيقا**، **والرسالة في اللاهوت والسياسة**، **والرسالة السياسية**، **والمراسلات**. لقد قام بعضهم بذلك ونجحوا في استخلاص مكامن قوّة جديدة في مبحث سبينوزا. وينبغي الاعتراف بأنّ الدراسات حول آراء سبينوزا السياسية يزداد عددها يوما بعد يوم: فالحقوقيون يهتمّون بها، فضلا عن الفلاسفة. لكنّ استكشاف المنزع السيكولوجي والاجتماعي لدى سبينوزا قد تحقق بصورة محكمة في بلاد ما وراء المحيط الأطلسي، حيث تمّ إحياء تفكيره بتجذيره في التربة والوطن والمدينة التي أنشأته وشدّت عقدة فلسفته السياسية كما أرغمته في ذات الوقت على مختلف التنازلات.

يجب إذًا أن نعيد بدورنا قراءة سبينوزا وأن ندأب على تطويع نصوصه للمناهج التي طبّقها في قراءة أكثر الكتب قداسة ضمن ملّته الأصلية[1]. نريد بفضل هذه القراءة الجديدة إعادة موضعة أنثروبولوجيا سبينوزا وسياسته ضمن نسقه العام، وتبيان كيف أنّهما، بدلا من أن تنفصلا عنه أو أن تحلاّ فيه محلّ التذييل، تندمجان فيه وتؤلّفان عنصرًا من عناصره الهيكلية. إنّنا ننطلق من فرضية أنّ السبينوزية، بعيدا عن أن تكون مجرّد «ثيوصوفيا»، إنّما هي أيضا مذهب أنثروبولوجي وسياسي يقوم على مسلّمة هي مسلّمة «الأنثروبوفيليا» (حبّ الإنسانية) الواجبة[2]، بل إنّها نوع من «الأنثروبوصوفيا». لكن لا تهمّ الكلمات كثيرا، فلنذهب إلى النصوص.

فعلا، هناك دراسات عديدة حول فلسفة سبينوزا. إلاّ أنّ نصوصه لم تُقرأ كلّها ولم تقدّر حقّ قدرها. وحتى لمّا كانت تُقرأ، لم تُدرك أهمّيتها

---

1, La Haye, 1921, p. 294.

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 7، ص. 717-714.

2 L. Adelphes, « La formation et la diffusion de la politique de Spinoza », *Revue de synthèse historique*, T. 28 / 1, Paris, Ed.du Cerf, fév. 1914, p. 177.

ولم يُدرك معناها، بسبب الأحكام المسبقة وعجز بعض مؤرّخي الفلسفة السبينوزية عن تنزيلها ضمن سياقها التاريخي الحقيقي.

لقد أُهملت أعمال سبينوزا السياسية طوال قرنين ونيف. وفي مستهلّ هذا القرن، خصّص **داف**[1] عملا ضخما بخمسمائة صفحة لفلسفة سبينوزا السياسية والأخلاقية. وفي الواقع، ثمّة سبعة عشر فصلا من جملة ثمانية وعشرين حلّل فيها ميتافيزيقا سبينوزا وفلسفته الأخلاقية[2]. ويكاد النظر في الفلسفة السياسية يكون مفقودا، مع أنّها المحور الرئيسي لهذا الكتاب. ثمّ جاء من بعده **ف. بلّوك** (F. Pollock)، إذ سبق له أن ألّف منذ سنوات خلت كتابا هامّا حول فلسفة سبينوزا[3] أظهر فيه طرافتها وصعوبتها، فخصّص أخيرا، كأنّما تملّكه شعور بالذنب، مقالا وجيزا حول فكر سبينوزا السياسي[4]. لكن فلسفة سبينوزا السياسية لم تكن محور البحث والتساؤل، بل بقيت مهمّشة[5].

لا شكّ أنّه وُجد عدد من الدراسات حول **الرسالة اللاهوتية السياسية والرسالة السياسية**؛ فلو وضعنا جانبا المؤلفات المتخصّصة في مسائل تاريخ الأديان أو تأويل **الإنجيل**، إذ لا علاقة لمبحثنا هذا بموضوعها (وهو تحليل

1. R.A Duff, *Spinoza's political and ethical philosophy*, première éd. Glasgow, Maclehose and sons, 1903.

2. لم يحظ كتاب **داف** بقبول طيّب عصر ذاك، وذلك لأنّ الصورة التي قدّمها عن **سبينوزا** لم تكن موافقة لصورة الميتافيزيقي العظيم التي كرّسها التقليد الفلسفي ولا لصورة الصوفي التي ذكرها **فيكتور كوزان**. وإنّا نذكر بالتعليق البعيد عن المدح الذي قدّمه **بولوك** سنة 1903 في مجلّة Mind.

3. F. Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, London, Kegan Paul, 1880. Seconde édition 1899 ; réimpression de la seconde édition : New york, American Scholar Publications, 1966.

4. F. Pollock, « Spinoza's political doctrine with special regard to his relation to English publicists », in *Chronicon Spinozanum*, t. 1, 1921.

5. قام **لويس آدلف** بنفس الملاحظة في المقال المذكور سابقا والمنشور في مجلّة Revue de Synthèse Historique في سنة 1914، ص. 254، حيث قال: «إنّا نملك اليوم عددا من الدراسات حول المؤلّفات السياسية لمفكّر **لاهاي**...؛ يتعلّق معظمها بالمذهب ذاته، لكن... هناك مبحث آخر لم يقع التطرّق إليه إلاّ بصورة جزئية: هو ذلك الذي يتعلّق بشروط تكوّن فكر **سبينوزا** السياسي وانتشاره». راجع أيضا بعض ملاحظاته ص.ص. 277-259.

النقد السبينوزي للدّين[1] أو علاقات **الرسالة اللاهوتية السياسية بـالتّوراة**[2])، لتبيّن لنا أنّ **الرسالة اللاهوتية السياسية والرسالة السياسية** قد تمّ تناولهما بوصفهما مجرّد تذييلين للمؤلّف الفلسفي الرئيسي، ومن منظور غيّر من دلالتهما. وعلاوة على ذلك، فحتّى عندما مثّلت الرسالتان منطلقا واحدا لتحليل العلاقات بين اللاهوتي والسياسي، فقد تمّ تفضيل أحدهما على الآخر؛ وكانت الأولويّة تمنح بكلّ تأكيد للاّهوتي. ولو قارنّا الأعمال التي خُصّصت لفلسفة سبينوزا السياسية بالأعمال التي خصّصت لسياسة **طوماس** هوبز (Thomas Hobbes) **وجون لوك** (John Locke) وجان جاك **روسو** (Jean-Jacques Rousseau)، لتبيّن لنا أنّ الدراسات حول فلسفة سبينوزا السياسية إنّما هي نادرة.

ومنذ الحرب العالمية الأولى، إذ مثّلت قطيعة في تاريخ أوروبا بعد الأزمة التي مزّقت الضمير الغربي، تزايدت الكتابات حول آراء سبينوزا السياسية حيث تمّ إبراز أهمّيتها ضمن النسق السبينوزي ومدى تأثيرها في تقدّم الفلسفة السياسية، بل تمّ إبراز راهنيتها. كانت هذه الدراسات في مجملها ـ باستثناء حالات نادرة[3] ـ مجرّد صفحات من فصل يخصّص لبحث محور أهمّ يشملها ويفسخها في آن[4]. بيْد أنّه من المجازفة بمكان أن ندرج بضرب من التعسّف عملا ما في ألتاريخ بتعلّة إبراز جدّته المتواصلة: هذا ما لم يدركه دائما **ل.س. فوير** (Feuer)، مع أنّه كان على حقّ لمّا قدّم سبينوزا بوصفه المنظّر الأوّل لليبرالية السياسية وأنّه كان سلفا لـ**جون ستيوارت ميل** (John Stuart Mill)[5]؛ وهذا ما غاب تماما عن **إ. دونر** (Y.

---

1. S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, Paris, PUF, 1965. L. strauss, *Spinoza's critique of religion ? New York , Schocken books*, 1965.

2. A. Malet, *Le Traité théologico–politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Société Les Belles Lettres, 1966.

3. يمكن أن نذكر كتاب **بول فارنيار** الرائع، **سبينوزا والفكر الفرنسي قبل الثورة**، حيث يبيّن **فارنيار** تأثير مذهب سبينوزا في الفكر السياسي قبيل الثورة. ونذكر كذلك كتابين حول فلسفة سبينوزا السياسية تمّ نشرهما حديثا: كتاب **ألكسندر ماترون**، **الفرد والجماعة عند سبينوزا**، وكتاب **لوسيان مونيي بولي**، **فلسفة سبينوزا السياسية**، باريس، فران، 1976.

4. Cf. T.V. smith, *Political and moral philosophy*, in *Spinoza, the man and his thought*, Chicago, ed L. Schaub, 1933. Cf. Y. Dunner, *Baruch Spinoza and western democracy*, New York, Philosophical library, 1954.

5. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, pp. 65–70–81–82–85–113–

Dunner) إذ جعل من سبينوزا مؤسّسا للديمقراطية الغربية، ضمن كتاب عبّر فيه بوضوح عن نواياه التمجيدية في الإهداء الذي قدّمه برشاقة إلى رئيس دولة[1]. فبقدر ما نسعى إلى تحديث فلسفة سبينوزا، نطمس طرافتها: فتتحوّل من فلسفة إلى إيديولوجيا[2].

إنّ التاريخ يتهرّب ويتوارى متى استفهمناه بهذه الطريقة. ولذا فإنّنا نريد قراءة نصوص سبينوزا دون أن يغيب عنّا أنّه «ابن زمانه»[3]. إنّنا نريد أن نردّ إلى هذه النصوص ما فقدته جرّاء تأريخ معيّن للفلسفة: تجذّرها في تاريخ عينيّ. لقد عاش سبينوزا في القرن السابع عشر، في مجتمع تحيط به دول عظيمة وممالك مطلقة حيث ما انتهت بعدُ الخصومات الدينية تحلّ محلّ الحروب الدينية، في عصر لا يزال شاهدا على مخلّفات حرب جاشت ثلاثين سنة بألمانيا، وعلى سيطرة محاكم التفتيش سيطرة مطلقة في معظم دول جنوب أوروبا.

وفي نفس الفترة اندلعت ثورتان، في **انغلترا** وفي **هولندا**، وكان على **هولندا**، وهي ما تزال تنفض جناحيها من مقاومة **الاستعمار**[4]، أن تقف في مناسبات عديدة في وجه الغزاة. ففي الولايات الهولندية، التي لم تنعم بعدُ بالاستقرار السياسي وإن كانت تشهد انطلاقة اقتصادية، تعرّض سبينوزا للحرم والإقصاء من الطائفة اليهودية، ووجد نفسه في خضمّ فتنة دامية أودت بحياة صديقيه التحرّريين **جان وكرناي دي ويت** (Jean et Corneille De Witt) ووضعت حدّا للنظام الجمهوري.

لا يمكننا أن نفهم فلسفة سبينوزا دون أن نتذكّر هذه الوقائع[5]. فالتذكير بتاريخية فلسفة سبينوزا ليس معناه فقط أن نحترس جدّا حتى

---

115.

يمكن قبول وجهة نظر فوير، ولكنّنا نرفضها عندما يصف نظرية سبينوزا عن الكمال الإلهي بأنها «مازوشية يعبّر عنها بلغة ميتافيزيقية».

1. Y. Dunner, o.c ;

ورئيس الدولة هذا هو دافيد بن غريون

2. L.S. Feuer, *Spinoza and the rise of Liberalism*, pp. 90-96-115.

3. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, Préface, p. 31.

4. Cf. P. Geyl, *The Netherlands in the 17th Century*, 2 vol., London, Ernest Benn Limited, 1964, Second Edition, 1968.

5. انظر التحليل الكامل لهذه الوقائع كما قام به فوير

لا يقع اتّهامنا بالمغالطة والمفارقة التاريخية، بل معناه أيضا أن نأخذ حذرنا من أولئك الذين استأصلوا مذهب سبينوزا من تربته حتّى أفسدوه وجذّبوه وأفنوه وقلبوه[1].

هذا القلب[2] لمذهب سبينوزا يعود إلى عوامل كثيرة سنقتصر على ذكر عاملين رئيسيين منها. أوّلا، كان سبينوزا من بين أولئك المؤلّفين الذين عاشوا في زمن الاضطهاد، واضطُهد هو الآخر، مع أنّه لم يخضع لاضطهاد بدني ولا للتعذيب (لقد تحدّث عن التعذيب مرّتين في **الرسالة السياسية**) الذي كان يتعرّض له معاصروه ولا سيما أهل ملّته في بعض بلدان أوروبا الخاضعة لمحاكم التفتيش. لكن تمّ اضطهاده بفصله عن جماعته والحكم عليه بالإقصاء والحرم[3]. لن نحيد عن الصواب إذًا إذا افترضنا، مثلما فعل **ليو شتراوس**[4] (Leo strauss)، أنّ سبينوزا قد اعتقد أنّ العرض المباشر لأفكاره ليس أفضل طريقة لنشرها وأنّه لا بدّ من الاحتفاظ بها للمقرّبين من أصدقائه. ولم يتستّر سبينوزا عن ازدرائه للإنسان «العامّي»[5] وعن احتراسه من شرّه وجهله وأحكامه المسبقة.

وثانيا، لقد أكّد سبينوزا في **الإيتيقا** وفي **الرسالة اللاهوتية السياسية** على الفرق الموجود بين الحشد ـ «العامّة» ـ من الجهلة غير القادرين على

---

(Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 1, pp. 9–37, ch. 5, pp. 136–150.)

1. Cf. Alexander, article « *Spinoza et la religion* », Chronocon Spinozanum, t. 5, 1925, p. 15 :
حيث يبيّن كيف أنّه يمكن أن نجعل من سبينوزا مؤسسا لديانة أخرى غير الديانة المسيحية. راجع أيضا فرنيار، م.م. ص 404.

2. L. Brunscvicg, « Sur l'interprétation du spinozisme », *Chronicon Spinozanum*, t.1, 1921, pp. 58–62.

3. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 1,, pp. 11–16, 27–37.

4. L. strauss, *Persecution and the Art of writing*, ch. 5 ; cf. *Spinoza's critique of religion*, préface, p. 25 : « Once one takes into consideration the consequences of persecution, Spinoza's conduct in the *Theologico-political Treatise* ceases to be that « psychological riddle » which Cohen saw in it ».

5. Spinoza, Œuvres complètes, Lettre 48 à Jacob Osten ; Lettre 50 à Jarrig Jelles.

إدراك الحقيقة، وصفوة النّاس، «الفلاسفة الحقيقيين»[1] القادرين على إدراكها وفهمها. فإلى الحشد من الجهلة ينبغي توجيه الرسالة التي يقدرون على فهمها، ويجب الاحتفاظ بالفلسفة الحق للقرّاء الفلاسفة. يبدو إذًا أنّ سبينوزا، في اعتقاد **ليو شتراوس**، قد قام بإخفاء آرائه[2]، فأظهرها بمظهر لائق يروق لرأي عامّة النّاس التقليدي ولمعتقدهم الشعبي. كان عليه أن يضيف إلى نصوصه أفكارا وعبارات تروق للعامّة كي تقبلها وترضى بها؛ كان لا بدّ لمنشوراته أن تحظى برضاء الجمهور، وألاّ تعود عليه بالوبال وتُستخدم في اضطهاده[3]، ولا بدّ له من تنكير أفكاره بحذر، حتّى أنّ النّاقدين الجامعيين قد انطلقوا من رسالته هذه التي رمزها سبينوزا بنفسه، وذهب بهم الظنّ، بناء على بعض المبادئ التي تعتبر منذ القرن التاسع عشر قاعدة لعلم التاريخ[4]، إلى أنّ الرموز التي وضعها سبينوزا إنّما هي رسالته الحقيقية. لقد رأوا في العلامة التي تستدعي التأويل الموضوع نفسه، بحيث

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، التمهيد، ص. 672.

2. L. Strauss, *Persecution and the Art of writing*, ch. 5 , pp. 184–188.

3. L. Strauss, *Persecution and the Art of writing*, ch. 5 , pp 179–186 :
حيث يبيّن أنّ نمط تعبير **سبينوزا** هو نمط **الرسالة اللاهوتية السياسية**. إذ يوجد خلف المعنى الظاهر، معنى باطني. ويرى سبينوزا أنّه من الطبيعي أن يعمد المكلّفون بتدبير الشؤون الروحية لمجموعة ما ــ سواء كانوا من رجالات السياسة أو من الفلاسفة ــ للحيلة والمكر، وإلاّ عرّضوا أنفسهم لتشكّك الدهماء الجاهلة. وإنّ سبينوزا ينصح الفيلسوف بأن يحترز ممّن ليس فيلسوفا. ثم إنّه قد جرت العادة لدى معشر الفلاسفة أن يخاطبوا العامة بلغتها وأن يتستروا عن مذهبهم الحقيقي. ولقد أشار **شتراوس** إلى أسلاف سبينوزا في هذا المضمار: **الفارابي**، إذ كان **ابن ميمون** يعتبره أعظم فيلسوف، و**ابن عزرا**، و**أفلاطون** و**سقراط** و**بيكون**. يوجد في هذا النوع من النصوص مستويان للخطاب: خطاب ظاهري تقليدي، وخطاب باطني بِدْعٌ.

4. L. Strauss, *Persecution and the Art of writing*, pp. 148 et sq. :
حيث ينصح **شتراوس** بألاّ نطبّق على «الكتب المعقولة»، إذ هي ليست هيروغليفية ولا هي مصنفات هندسية، مبادئ الهرمينوطيقا التي يطبّقها سبينوزا في دراسة **التوراة**. فاللجوء إلى التاريخ وإلى حياة المؤلف وطبعه ومصير كتابه إنما هذه أمور غير ضرورية لفهم هذا الصنف من المؤلفات. ويرى **شتراوس** أنّ تحليل نصوص سبينوزا قد يكون من منظور هذا الفيلسوف ذاته بلا جدوى باعتبار أنّ الخطاب الفلسفي الواضح المتميز لا يحتاج للتحليل الهرمينوطيقي المذكور في الفصل السابع من **الرسالة اللاهوتة السياسية**. إنّ فهم فلسفة سبينوزا لا يحوِّجنا إلى فهم تاريخية نصوصه. لا يعتقد **شتراوس** أنّ كلّ فلسفة تكون تاريخيا مشروطة. يجب إذًا أن نحترز من النزعة التاريخانية. ولا يمكن للمعلومة التاريخية أن تلعب إلاّ دورا ثانويا في قراءتنا لمؤلفات سبينوزا.

وجّهوا رسالة سبينوزا في وجهة خاصة وجعلوها تنطق باللغة التي كان يروق لهم سماعها وإسماعها[1]. فلا مندوحة إذًا عن قراءة جديدة لنصوص سبينوزا، هذا الذي كان شاهدا على الاضطهاد وضحيّة للتأويل.

أيّ نصوص؟ **الإيتيقا، الرسالة في اللاهوت والسياسة، الرسالة السياسية، الرسالة في إصلاح العقل، المراسلات**، هي النصوص الأساسية؛ وقد نلجأ أحيانا إلى **الرسالة الموجزة** وإلى **الخواطر الميتافيزيقية**[2]. لكن نريد أن ندقّق مجال قراءتنا باعتبار مشروعنا الرامي إلى إدراج الأنثروبولوجيا والسياسة السبينوزيتين، بالمساوقة بينهما، ضمن النّسق السبينوزي العام. ولذلك فإنّ هذه القراءة الجديدة ستعطي الأولويّة لنصّ **الإيتيقا**، مع الاستعانة بـ**الرسالة اللاهوتية السياسية** و**الرسالة السياسية** لتسليط الأضواء عليه. نريد، بفضل هذه القراءة **للإيتيقا** أن نبرز تحليلنا للأبواب 2 و3 و4 بالمقارنة مع البابين 1 و5، لكن دون أن نغفل أبدا عن وحدة **الإيتيقا**، إذ تشدّها من طرف أوّل روابط تربط الأبواب الأنثروبولوجية (الأبواب 2 و3 و4) بالميتافيزيقا السبينوزية (الباب الأوّل)، ويشدّها من الطرف الثاني مشروع النجاة والخلاص (الباب الخامس) الذي يتمّم معنى الأنثروبولوجيا بفضل الإيتيقا، باستجلاء الأهواء وتحرير الفكر بمعرفة الذات ومعرفة الجوهر الأوحد معرفة تبلغ أوجها في السعادة والغبطة.

ولأسباب مماثلة، سننظر في **الرسالة اللاهوتية السياسية** وسنعيد خاصة قراءة الفصول المتعلقة بالسياسة والجانب اللاهوتي المرتبط بالسياسة،

---

1. يوجد إجماع بين معظم مؤرخي الفلسفة ومؤرخي الأفكار حول صعوبة تأويل مذهب سبينوزا. يمكن أن نذكر مثلا بول فارنيار وكتابه عن **سبينوزا والفكر الفرنسي قبل الثورة**، حيث يبيّن في كل صفحة ولا سيما في ص.ص. 375-374-354 الحواجز التي منعت مذهب **سبينوزا** من الوصول إلينا على حقيقته. ويمكن أن نذكر أيضا **ستيوارت هامبشاير** الذي يؤكّد في كتابه عن **سبينوزا** (ص. 26) أنه من باب الخطأ أن نضع سبينوزا في خانة ما. ونذكر كذلك **بولوك** إذ أكّد على صعوبة تأويل **سبينوزا**، في كتابه عن **سبينوزا، حياته وفلسفته**، (ص. 166). وهذا ما قاله أيضا **جيبسون جايمس**:

«This however only heightens my regret that Mr Duffhas not seen his way to give a fuller and more systematic accounts of Spinoza's metaphysics...» (in *International journal of Ethics*, vol. 14, 1903-1904, pp. 230-232) ; cf aussi L. Strauss, *Spinoza's critique of religion*, p. 15.

2. Spinoza, Œuvres complètes, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1967.

وسنترك جانبا الفصول التي تتطرّق فقط للمسائل اللاهوتية أو الفقهية، إذ لا يهتمّ بحثنا لا باللاهوت ولا بالفقه ولا بعلاقة السبينوزية بهذا أو ذاك[1].

وفي الأخير، سنقدّم تحليلا منهجيّا لكامل **الرسالة السياسية**.

لا شكّ أنّها قراءة انتقائية، بل إنّها قراءة مقيّدة إذ تستبعد كلّ تأويل اختزالي ومفكّك؛ لكنّها قراءة يقتضيها موضوع بحثنا. إنّ غرضنا هو أن نتقصّى مذهب سبينوزا وأن ننزّل ضمنه مبحثه السياسي، فنبيّن أنّ المشروع السياسي ليس ثانويا أو عرضيا بقدر ما ينصهر في النواة المركزية (**الإيتيقا**) حتى وإن كان الخطاب السياسي يطرح في كتابات جانبية (**الرسالة اللاهوتية السياسية والرسالة السياسية**). إنّنا نريد أن نتطلّع إلى ما تكشف عنه النصوص، والانجاز الفعلي للمذهب، وبنية النّسق برمّته: التطلّع إلى وجود نسق فلسفي سياسي عند سبينوزا. ولا يمكن اختزال هذه الفلسفة السياسية في مجرّد أفكار عن السياسة، بل إنّها تقوم على تأمّل الطابع الجوهري للسياسي ذاته.

تسمح لنا هذه المقاربة برسم محطات بحثنا بفضل تمييزين رئيسيين:

1 - التمييز بين الخطاب الفلسفي حول السياسي والخطاب الوضعي للعلم السياسي؛

2 - التمييز بين الظاهرة السياسية بالذات والظواهر الاجتماعية الأخرى كالظواهر الدينية والحقوقية والاقتصادية.

فالاقرار بأنّ الفلسفة السياسية تقوم على التأمّل الفلسفي يقتضي أن نميّزها عن النظرية السياسية. فعلى ماذا يقوم هذا التمييز[2]؟ حتّى نجيب، لا بدّ من ثبت حدود المقارنة. فما الذي يميّز بين النظرية السياسية والفلسفة السياسية[3]؟ النظرية، في السياسة، هي رؤية للواقع السياسي؛ إنّها جملة من

---

1. منذ القرن التاسع عشر ظهرت دراسات كثيرة في هذا الموضوع. يمكن أن نذكر أحدثها، وهي دراسة مالي:

André Malet, *Le Traité Théologico—Politique de Spinoza et la pensée biblique.*

2. يشير R. Aron، في دراسة ظهرت أوّلا في المجلة الفرنسية للعلوم السياسية (1962، 12، 1) ثم ضمن نصوص مجمّعة تحمل عنوان **دراسات سياسية** (باريس، دار غاليمار، 1972)، إلى أنّ التمييز في مجال السياسة بين النظرية والفلسفة ليس دائما أمرا هيّنا.

3. نفس السؤال طرح في المجلة الفرنسية للعلوم السياسية على فلاسفة وباحثين في السياسة

الأفكار والتصوّرات التي لا تعدو أن تكون مجرّد «انعكاس» للواقع السياسي، وليست غايتها أن تضع هذا الواقع موضع استفهام. إنّ النظرية السياسية لا تعدو أن تكون نظرية وصفية، على الأقلّ في مشروعها، وإن كانت تقيّم وتقدّم أحكاما تقويمية تتجاوز البيانات «العلمية» الموضوعية. أمّا الفلسفة السياسية فهي تتجاوز النظريات السياسية وتفوقها[1]. إنّها تضطلع بشرح المعاني وتوضيحها، لكن دون أن تسقط في بناء نماذج طوباوية أو في البحث عن النظام السياسي الأفضل. ثمّ إنّ التأمّل الفلسفي لا يصبح سياسيا إلاّ بتوفّر شرطين اثنين: أن يمتنع عن أن يفرض (بلا جدوى) نماذج إيتيقية مبنية على معايير أخلاقية أو ميتافيزيقية، أو عن عرض نماذج سياسية (دستور في غاية الكمال، جمهورية الحكماء) طوباوية يتعذّر تطبيقها تماما[2]؛ وأن يحلّل ويعرّف ويرتّب الممارسات القائمة في الواقع السياسي، ويُنتج مفاهيمها دونما وقوع في فلسفة تقويمية للسياسة[3]. فلا وجود لفلسفة سياسية إلاّ إذا اعترفت بالسياسي بما هو كذلك. وينبغي أن نقول مع ج. **فروند** (J. Freund) إنّ الفلسفة السياسية إنّما موضوعها هو **جوهر السياسي**.

لقد أنجز سبينوزا هذه الفلسفة السياسية، فحاول أن يوضّح، ضمن نسقه، المميّزات المحدّدة للسياسي باستخلاص خلفيّاته الخاصة وبالبحث عن أسسه[4] في كنه الطبيعة الإنسانية، كما بضبط علاقاته مع ما ليس هو السياسي، أي مع الدّين والأخلاق؛ ويمكن القول إنّ سبينوزا قد اعتقد أنّ السياسي هو «جوهر» ومعطى من معطيات الطبيعة الإنسانية[5]. فالسياسي،

---

هم:
Sir Isaiah Berlin, Antony Dows, Bertrand de Jouvenel, Stanley Hoffmann, Henri Lefèvre, Eric Weil, Richard Wollheim.

1. **أريك فيل** Eric Weil، مقال صدر في المجلة الفرنسية **للعلم السياسي** (*Revue Française de science politique*).

2. انظر البرنامج الذي يقترحه **سبينوزا** في بداية **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرات 1 إلى 4.

3. J. freund, *L'essence du politique*, Sirey, Paris, 1965, pp. 4–5.

4. الأساس، عند سبينوزا، إنما هو في ذات الوقت المصدر ومبدأ التفسير، كما أشار إلى ذلك **س. زاك**

5. J. freund, *L'essence du politique*, I, ch. 1, pp. 24–25.

في رأي سبينوزا، إنّما هو، بوصفه عنصرا مؤلّفا للمجتمع، معطى أساسي من معطيات الوضع الإنساني. إنّ الواقع الاجتماعي واقع سياسي: «فالنّاس على هيئة بحيث لا يستطيعون العيش دون قانون عام»[1]. لقد حاول سبينوزا استنباط الفلسفة السياسية من ماهية الطبيعة الإنسانية[2]؛ إذ لا تكون الفلسفة السياسية ممكنة إلاّ باستنادها إلى الإيتيقا، بضرب من القلب للأهواء وإيضاحها، وفق قوانين المعرفة من الضربين الثاني والثالث، إيضاحا يقوم على المعاني الشائعة والأفكار التامّة «التي تنعش الكيان وتضمن له القوّة والحرية»[3].

وعلى هذا فإذا رمنا اقتفاء خطوات سبينوزا[4] وربط الفلسفة السياسية بالنّسق، فلا بدّ من خطّة عمل تتمثّل في البحث عن أسس الفلسفة السياسية في **الإيتيقا**[5]، وعن مبادئها في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، وعن مقولاتها في **الرسالة السياسية**.

ينبغي إذًا أن نقسّم مسيرتنا إلى ثلاث مراحل. في المرحلة الأولى، سنستكشف ما تقوله نصوص **الإيتيقا** عن طبيعة الإنسان: عن طبيعة النّفس وأصلها، وعن طبيعة المشاعر والأهواء وعن قدرتها وقدرة النّفس عليها[6]؛ سنبحث فيما تقدّمه هذه النصوص بشأن ما نطلق عليه الأنثروبولوجيا السبينوزية وما أسماه **برانشفيك** (Brunschvicg) «علم الإنسان»[7]. ويتعلق بحثنا الرئيسي، في مرحلة ثانية، بمعرفة حقل انتشار الوجود السياسي للإنسان وتحديده، نعني المجتمع السياسي أو الدولة. وفي مرحلة أخيرة، سنحلّل الأنظمة والمؤسسات السياسية بالنظر إلى صيرورتها، مع محاولة ترتيبها.

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرة 1.
2. F. Thilly, *Chronicon Spinozanum*, t. 3, 1923, p. 89
3. Cf. S. Zac, *La morale de Spinoza*, Paris, PUF, 1966, ch. 1, p.24
4. (سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرة 7؛ 4
5. L.Adelphe, *La formation et la diffusion de la politique de Spinoza*, p.277: حيث يؤكّد على العلاقة بين النسق والسياسة عند سبينوزا، «...بحيث تكوّن أسس السياسة السبينوزية جزءا من **الإيتيقا**».
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، التمهيد؛ والباب الثالث، التمهيد.
7. L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, Paris PUF, 4è Ed., 1951, ch. 4, p. 54.

كان سعينا متوحّدا، وفي الأثناء عثرنا على عدد من الكتب والمقالات جعلتنا نطمئنّ لكوننا قمنا بالاختيار المناسب وتوجّهنا توجّها سليما. ساعدتنا قراءتها أكثر من مرّة على الانتباه إلى المشاكل وحلولها؛ فمؤلّفوها قد استصلحوا الطريق وعبّدوها وسطّروها وأشاروا إلى الصعوبات. لا بدّ أن نذكر خاصة **لويس أدالف** (Louis Adelphe) و**مادلان فرنساس** (Madeleine Francès) و**مارسيال غيرو** (Martial Guéroult) و**روبير مزراحي** (Robert Misrahi) و**جورج باريزي** (Georges Pariset) و**بول ريكور** (Paul Ricoeur) و**سيلفان زاك** (Sylvain Zac) من بين المؤلّفين باللغة الفرنسية، و**إكشطاين** (Eckstein) و ل.س. **فوير** (L.S. feuer) و**ستيوارت هامبشاير** (Stuart Hampshire) و**ليو شتراوس** (Leo Strauss) من بين الناطقين بالإنغليزية. فقد أفدنا من أعمالهم كثيرا، ونريد التذكير بذلك[1].

---

1 M. Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais dans la seconde moitié du 18è siè-cle*, Paris, alcan, 1937. Et surtout, « La liberté politique selon Spinoza », *Revue philosophique*, 1958, N° 3.

# الباب الأوّل

## الأنثروبولوجيا السبينوزية

«لقد دأب سبينوزا، بصرامة لا تقبل المقارنة ولا مثيل لها، على إمالة التفكير الفلسفي عن الإنسان كي ينصبّ مباشرة على الطبيعة اللاّنهائية، الطابعة والمطبوعة، حيث يوجد الإنسان، وكي يتطرّق، بعد ذلك فقط، للإنسان القائم في الكون (وليس للكون من خلال الإنسان)...»

جورج فريدمان، **لاينتز وسبينوزا** (تمهيد الطبعة الأولى).

# الفصل الأوّل

## تعيين منزلة الإنسان في الطبيعة
## الطبيعة والكوناتوس

يجمع كلّ المؤرخين لفلسفة سبينوزا على أنّه أسّس مذهبا في الطبيعة الإنسانية، أعني مذهبا أنثروبولوجيا كما أسلفنا القول. وبمراجعة أهمّ الدراسات حول سبينوزا، يتبيّن لنا بوضوح أنّها تدور كلّها حول ثلاثة محاور هي: الله والطبيعة والإنسان. إنّها تخضع جميعا لنفس التمشّي: فبعد تأمّل مسألة الإله، الجوهر الواحد الأحد، ومسألة الصفات وعلاقتها بالأحوال اللامتناهية والأحوال المتناهية، تراها تُعيد بناء الوصف الذي قدّمه سبينوزا للطبيعة الإنسانية وتحليله للأهواء والوجدانات.

لا شكّ أنّ النصوص التي تعتمد عليها جلّ هذه الدراسات إنّما هي في الغالب الإيتيقا وفي بعض الأحيان **الرسالة اللاهوتية السياسية والرسالة السياسية**[1]. ولا شكّ أيضا أنّ الإطار الذي تناول فيه سبينوزا مسألة ماهية الإنسان ووجوده ورؤيته للوضع البشري عموما ليس هو إطار الأنثروبولوجيا

---

1. راجع خاصة ملاحظات **لويس آدلف**:

(«La formation et la diffusion de la politique de Spinoza», in *Revue de synthèse historique*, p. 254)

حيث يقول: «نملك اليوم عددا من الدراسات حول المؤلفات السياسية لفيلسوف **لاهاي**: فهي قد نشرت في **فرنسا** وفي البلدان الأجنبية؛ معظمها يتناول المذهب ذاته، لكن يوجد فضلا عن هذا التوجه توجه آخر...». ويمكن أن نذكر في هذا الصدد مؤلفات **بولوك** (م.م.) و **داف** (م.م.) و**ولفسون** (*The philosophy of Spinoza*, 2 vol., New-York, Scocken Books, 1969, première édition, 1934).

فحسب، بل هو كذلك الإطار السياسي، إذ يتفرّع مبحثه إلى ثلاثة مستويات: الإنسان في الطبيعة الكلّية وفي طبيعته الشخصية، والإنسان في المجتمع السياسي، والإنسان في «المدينة»؛ وتتجلّى هذه المستويات في ثلاثة نصوص: **الإيتيقا والرسالة اللاهوتية السياسية والرسالة السياسية.**

إلاّ أنّنا سنعتبر الأنثروبولوجيا السبينوزية ـ أي علم الإنسان لدى سبينوزا ـ في مستواها الأوّل، استنادا إلى مبحث **الإتيقا. فالإيتيقا** هي نظام الأشياء المختومة برمز (رمز المنهج والمصطلح، المنهج الهندسي والمصطلح اللاتيني) يتعذّر فكّه وفهمه إلاّ على جماعة قليلة. لكن يوجد وراء الرمز خطاب جاء «بلغة مستعارة من السلف، إلاّ أنّها مناهضة للسلف»[1]. وليست اللغة فقط هي ما جاء في **الإيتيقا** مناقضا للتقاليد والسلف، لأنّ سبينوزا، في هذا المؤلّف الفذّ، يحطّم أيضا الإطار الكلاسيكي المشكّل للخطاب حول الأهواء، في قالب **مصنَّف** عن الأهواء؛ إنّه يدرج في أبواب **الإيتيقا** الخمسة شتّى الحواشي والمقدمات والخواتم والتذييلات التي تمسك وحدة خطابه وتقود إلى أعماقه. وإنّ شرّاح سبينوزا، بنظرهم الثاقب، لم يفتهم أنّ هذه الاجراءات الصورية تلعب دور المؤشرات أو العلامات المحدّدة لفضاء الخطاب **الإيتيقي** الموزّع هندسيا. لقد فهموا أنّ الحواشي، في تكرارها وتواترها، إنّما هي مؤشرات تغيّر التوجّه الفلسفي، وعلامات القطيعة، والسؤال الذي يقف حاجزا، والمنعرج الضروري لبلوغ النهاية المنشودة بتوخّي الطريق الوعر، طريق الخلاص بفضل المعرفة. فبعدما بيّن **برانشفيك**[2] قيام **الإيتيقا** على طرائق صورية معيّنة، كالمصادرات والبديهيات، إذ تُدمج التجربة في النسق في شكل معطيات بسيطة وعامة، أكّد **دولوز** أنّ «الحواشي تمثّل رجع صدى لبعضها البعض، وتكوّن خطّا منكسرا يعبر كامل الكتاب في عمقه ولا يطفو إلاّ في بعض النقاط (نقاط الانكسار)... وعلى هذا فإنّ المنعرجات الكبرى **للإيتيقا** إنّما هي قائمة على الحواشي»[3]. ولاحظ **غيرو** هو الآخر الدور المزدوج للحواشي

1. M. Guéroult, *Spinoza, Dieu* (*Ethique*, 1), Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 373.

2. L. Brunschvicg, *spinoza et ses contemporains*, p. 59.

3. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Ed. de Minuit, 1968, Appendice, p. 317.

الموقّعة للخطاب الفلسفي في تسلسله الاستنباطي والاستدلالي والمشدّدة على بعضه بالملخّصات والتعليقات. وقد نعبّر بلغة حديثة فنتكلّم عن «إرساليات» و«ومضات» و «إعلانات سريعة» و«بلاغات». كتب **غيرو** في تحليله للباب الأوّل من **الإيتيقا**: «...يتمثل دور الحواشي، إذ تؤكّد عن بعد ما يتمّ استخلاصه بالاستنباط، في عرض النتائج الحاصلة بالاستدلال العقلي، في صيغة معارف حدسية»[1].

لكن خلف جهاز العرض ينتشر تأمّل إيتيقي، يمكن تحديده، لا بمعناه الضيّق بوصفه نقدا للأخلاق، وإنّما بمعناه الواسع -الذي عالجه **بول ريكور**[2]- «والذي نجده لدى سبينوزا لمّا أطلق على **الإيتيقا** معنى التمشّي التام للفلسفة». وتتمثل هذه الفلسفة الإيتيقية، كما أكّد **ريكور**، في التمشي النظري الذي «يقود من الاغتراب إلى السعادة والحرية»، بتحويل الفرد المغترب بفضل معرفة الجوهر الأحد ومعرفة الذات معرفة سويّة محقّقة للهداية.

وعليه فمن الواضح، كما أشار **ريكور**، أنّ الغاية من هذا التأمّل الإيتيقي هي «إدراك الذات في سعيها إلى الوجود ورغبتها في البقاء...». إنّ منبع المعرفة، شأن منبع الكيان، إنّما هو **الكوناتوس**: الرغبة والجهد. «فهذا الجهد إنّما هو رغبة، لكونه لا يشبع أبدا، وهذه الرغبة إنّما هي جهد، لكونها توكيدا إيجابيا لكائن فردي وليست مجرد نقصان للكيان»[3]. ولذا يبدو لنا من البديهي، بناء على ملاحظات **ريكور**، أنّ سبينوزا يقدّم في **الإيتيقا**، كعنصر من عناصرها الأساسية، أنثروبولوجيا تقوم على رؤية ديناميكية للإنسان بوصفه جهدا ورغبة، مختلفة جدّا عمّا يمكن أن نطلق عليه «**الإيغولوجيا**» (Ego-logie)[4] الديكارتية. وكما أنّ **الإيتيقا**، بلغتها وتأليفها الصوري، تقوم بهدم الأطر الصورية لخطاب

---

1. M. Guéroult, *Spinoza, Dieu* (*Ethique*, 1),p. 131.
2. Paul Ricoeur, *De l'Interprétation*, Livre I, problématique : Situation de Freud, ch. III, Méthode herméneutique et philosophie réflexive, p. 53.
3. Paul Ricoeur, *De l'Interprétation*, Livre I, ch. III, p. 53.
4. إنّا نستعير هذا اللفظ من **أدريان بيرزاك**؛ انظر:

A.T. Peperzak, « Freedom », in *International philosophical Quaterly*, New-York, Fordham Universitu Press, September 1971, vol. XI, N° 3, pp. 342-361 ; cf. surtout p. 354.

الفلسفة الكلاسيكي، فإنّ الأنثروبولوجيا السبينوزية تقطع مع علم النفس الكلاسيكي القائل بالقوى والملكات[1] وتؤسّس لحدث تجديدي حاسم في **إبستمي** القرن السابع عشر: ذلك لأنّها تؤسّس، ليس لبسيكولوجيا الشعور والوعي، وإنّما لفلسفة التأمّل اليقيني، ثمرة الزهد والانضباط، بضرب من النقد لمزاعم الوعي وأوهامه[2] و«بالتخلّي عن الوعي المباشر» بوصفه ما يمنح المعنى، لصالح حجة أخرى هي حجة الرغبة[3].

وكما أشرنا سابقا، فإنّ هذه الأنثروبولوجيا تتأسس وفقا للدينامية المزدوجة، دينامية الرغبة والفردية[4]. لقد أدخل سبينوزا معنى الفردية -واقع فردي يتألّف من عناصر كثيرة (plura individua)- في الباب الثاني من **الإيتيقا** (بعدما لجأ إلى الحاشية الثانية للقضية 8 من الباب الأوّل) واستعمله في تعريف الأشياء الفردية المحدودة: «أعني بالأشياء الفردية الأشياء المتناهية التي تملك وجودا محددا؛ وإذا أسهم أفراد كثيرون في عملية واحدة بحيث يكون جميعهم معا علّة لمعلول واحد، فإنّي أعتبرهم من هذا المنظور شيئا فرديا واحدا»[5]. وقام بنفس الشيء في تعريف الإنسان بوصفه جسما وفكرة جسم فلجأ إلى معنى الفرد[6]، وهو معنى أساسي. ويتّفق القائمون بتأويل فلسفة سبينوزا حول النقطة التالية[7]: ففي رأي سبينوزا، لا

---

1. S. zac, *La morale de Spinoza*, *p.* 25.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، التذييل.
3. Paul Ricoeur, *De l'Interprétation*, pp. 410 et 414 :
حيث يذكر ريكور نصّا آخر لفرويد، هو صعوبة في **التحليل النفسي**، نتبيّن من خلاله «الرهان الفلسفي من وراء دحض مبدأ الوعي». فإنّا نجد الرهان نفسه والدحض نفسه لدى سبينوزا.
4. Cf. R. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris-Londres- New-York, Gordon and Breach, p. 19.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، التعريف 7؛ انظر كذلك الباب الأوّل، القضية 8، الحاشية 2.
6. يستعمل **سبينوزا** لفظ «الفرد» للإشارة إلى جسم مركّب يمكن تعيينه، وذلك في البديهية الثالثة في بداية الباب الثاني من الإيتيقا، بعدما أكّد أنّ ماهية الإنسان لا تنطوي على الوجود الضروري (البديهية 1) وأنّ الإنسان يفكّر (البديهية 2).
7. لنذكر:
Duff, *Spinoza's political and Ethical philosophy*, ch. 5, Unity and difference, pp. 47-58, et ch. 8, The *conatus sese conservandi and the good*, *pp.* 76-77 ; Pol-

يوجد «فعلا» -إذ الوجود لا يتأكّد إلاّ على وجه الفعل- خارجنا وفي الديمومة، سوى الأشياء الفردية: روحٌ، أي «فكرة شيء فردي موجود بالفعل» (**الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 11)، أو جسمٌ، أي حالٌ معيّن من أحوال الامتداد، موجود بالفعل أيضا (**الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 13). فلا وجود حقّا لغير الكائنات القائمة في الواقع الطبيعي. في مقابل هذه الكائنات، يضع سبينوزا الكائنات المزعومة المسمّاة «كائنات عقلية» أو، بعبارة أدقّ، «كائنات خيالية»[1]. إنّها مجرّد أسماء لا وجود لها في غير لغة أولئك الذين يستعملونها وخيالهم. منها مثلا **المتعاليات** («الكائن»، «الشيء»)[2] التي تتكوّن من أفكار مختلطة تنتج عن تضارب التخطيطات الدماغية[3]، والمعاني **الكلّية** («إنسان»، «فرس»، «كلب») المركّبة لغاية معاونة المخيّلة[4].

يمثّل كلّ كيان جزئي محدد وحدة فردية حتّى لو كان يتألّف من أجزاء فردية كثيرة[5]. ويرى سبينوزا أنّ كلّ واقع جزئي فردي، بسيط أو

---

lock, *Spinoza, his life and philosophy*, ch. 7, The nature of man, pp. 204–205; Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol 2, ch. 13, Body and Mind, para. 4, The nature of bodies, pp. 64–70.

فأعمال هؤلاء قد صدرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ومن بين الأعمال الحديثة نخصّ بالذكر:

S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris PUF, 1963, p.90 ; Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 1, La persévérance dans l'existence).

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، التذييل.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 40 الحاشية 1.
3. M. Guéroult, *Spinoza, Dieu* (*Ethique*, 1), Appendice N° 1, p. 418.
ويوجد بحث حول الكائنات العقلية أو الخيالية في مقال أعدّه **شارل أبون** في (*Chronicon Spinozanum*, t. 4, 1926, p. 258.)
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 40، الحاشية 1.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، التعريف 7.

مركّب[1]، إنّما هو عبارة عن «فرد»[2]. إنّ هذا اللفظ يدلّ، عند سبينوزا، على وقائع جزئية متفاوتة التكامل والتعقيد. فالأجسام المركّبة، سواء أكانت مركّبة من أجسام بسيطة أو من «أفراد كثيرين تختلف طبائعهم»، ومهما طرأ على مركّباتها من التغيير، إنّما هي تحافظ على طبيعتها. إنّ الفرد يحافظ على طبيعته مهما تعقّدت مركّباته، وقد تتعقّد بلا نهاية. فالفرد هو عبارة عن نظام تظلّ بنيته قائمة وإن تغيّرت عناصره؛ حال **الطبيعة** إذ هي «في كلّيتها فرد واحد تتنوّع أجزاؤه، أعني كلّ الأجسام المؤلّفة له، بعدد لا محدود من الأشكال، دون أن يطرأ تغيير على الفرد الكلّي»[3]؛ وحال جسم الإنسان أيضا، بوصفه «نظاما عضويا»، والنفس البشرية، بوصفها «نظاما من الأفكار»[4]. وهكذا يبدو الفرد وحدة تتكوّن وتستمرّ رغم التباين والتغيّر. إنّ مفهوم الفرد هو ما يسمح بتحليل علاقة الإنسان (حال متناه) بالطبيعة (حال لامتناه مباشر)[5] كما يتصوّرها سبينوزا.

ويعرّف سبينوزا الإنسان، على غرار كلّ الأشياء الواقعية، بوصفه حالا متناهيا[6]، يترتب على الجوهر الأحد ويُتصوَّر به وحده لاغير[7]. فالإنسان ليس

---

1. في الباب الثاني من **الإيتيقا**، وقبل أن يعيّن الإنسان كفرد (المصادرات 1 إلى 6)، يقوم سبينوزا بتصنيف عام للأجسام. فهو يعرّف الأجسام البسيطة في البديهيات 1، 2، والمأخوذات 1، 2، 3، والأجسام المركبة من أجسام بسيطة في التعريف وفي البديهية 3 وفي المأخوذات 4 و5 و6 و7، والأجسام المركبة من أفراد مختلفي الطبائع في حاشية المأخوذة 7. راجع في هذا الصدد **ولفسون**، م.م.، ص. 69-65.

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، التعريف الذي يتلو القضية 13: «الأجسام المتحدة فيما بينها...تؤلف معا جسما واحدا، أعني فردا واحدا يتميز عن الأجسام الأخرى بهذه الوحدة بالذات».

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 13، المأخوذة 7، الحاشية. راجع أيضا تحليل **غيرو** في الجزء الثاني، الفصل السادس، الفقرات 11- 18-16-14، من كتابه المذكور أعلاه.

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضيتان 15-14. إنّ **داف** (م.م.، ص. 56) وبولوك (م.م.، ص. 186) ومزراحي (م.م.، ص. 20) يستعملون لفظ «نظام» أو «نسق» وينظرون إلى الأفراد على أنهم أنساقا.

5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 17، الحاشية، والقضية 29، الحاشية. راجع كذلك **غيرو**، المرجع المذكور، الجزء 1، الفصل 11، ص. 314، حيث يحلل الطبيعة طويلا من جهة ما هي حالا لامتناهيا غير مباشر.

6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 10، الحاشية واللازمة.

7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، التعريف 5؛ والباب الثاني، القضية 45، البرهان.

جوهرا، إذ لا يوجد سوى جوهر واحد هو الله[1]، وهو علّة ماهية أفراد البشر وعلّة وجودهم معًا، باعتباره موجد الأشياء الجزية بماهيتها ووجودها معًا[2].

إنّ الإنسان حال متناه قائم في الديمومة، ينتج عن الربّ شأنه شأن جميع الكائنات الفردية[3]، بتوسّط أسباب أو أشياء فردية أخرى[4]. وتؤثّر الأشياء الفردية القائمة في الديمومة بعضها في بعض، جرّاء ترابطها، بوصفها عللا فيزيائية، جسمية[5] أو نفسية. وتخضع الأشياء الفردية ـ بما في ذلك الإنسان بوصفه حالا متناهيا ـ لحتميّة مزدوجة مصدرها الله وأيضا الأشياء الفردية إذ يدفعها الله إلى إنتاج معلولات محددة[6] وهكذا إلى تأسيس نظام الطبيعة الضروري[7]. إنّ ما يملكه الشيء الفردي من قدرة سببية إنّما مأتاه الربّ، وليست هذه القدرة غير جزء من قدرة الربّ.

ومن هذا المنظور فإنّ سبينوزا، إذ يقابل بشدّة بين تناهي الأحوال المحدودة ولا تناهي الجوهر الذي لا يمكن حدّه بأشياء من نفس طبيعته[8]، يخفّف من هذا التقابل[9] بتعريف الأحوال بالنظر إلى الجوهر الذي ينتجها. وبالفعل فإنّ ما يؤسس لا تناهي الجوهر هو أنّه لا شيء في طبيعته يستطيع أن يحدّ من إثباته لذاته[10]؛ وكذا شأن الحال المحدود، إذ لا تتضمّن طبيعته، منظورا إليها في ذاتها، ما قد يحدّ أو يقوّض كيانها الذي تسعى إلى إثباته

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 14، اللازمة.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 16؛ والقضية 23 الحاشية 2.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 24، اللازمة؛ والضية 25.
4. M. Guéroult, *Spinoza, Dieu* (*Ethique*, 1), ch. XI.
5. M. Guéroult, *Spinoza,L'Âme* (*Ethique*, 2), ch. VII, parag. 3.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضيتان 26 و29.
7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 28، البرهان والحاشية، والقضية 29 مع حاشيتها.
8. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 8، الحاشية 1.
9. M. Guéroult, *Spinoza, Dieu* (*Ethique*, 1),ch. III, para. 18.
10. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 8، الحاشية 1: «لمّا كان الوجود المتناهي هو، في الواقع، سلبا جزئيا، والوجود اللامتناهي إثباتا مطلقا لوجود كائن طبيعي ما، فإنه ينتج عن القضية 7 وحدها أنه ينبغي أن يكون كلّ جوهر لا متناهيا».

إطلاقا[1]. وهكذا يكون الحال، عندما نغضّ النظر عن العلل الخارجية، إثباتا مطلقا لكيانه ووجوده. ويطلق سبينوزا اسم **الكوناتوس** على هذا السعي إلى الإثبات المطلق الذي يكشف لدى الحال عن قوّة وقدرة العلّة الوحيدة التي تعلّله[2]. ولقد عرّف سبينوزا، في **الخواطر الميتافيزيقية**[3]، **الكوناتوس** بوصفه قوّة الشيء أو نزوعه إلى الاستمرار في الحالة التي هو عليها، وأخذ «مثال الحركة وقدرتها على الاستمرار في التحرك باعتبارها عين الحركة». وفي كتاب **الإيتيقا**[4]، يماهي سبينوزا بين **الكوناتوس** وبين النزوع إلى الاستمرار في الوجود، كما بينه وبين التفعيل الماهوي للشيء.

فبأيّ معنى يستخدم سبينوزا لفظ **الكوناتوس**؟ من أيّ فلسفة أو تقليد فلسفي استعاره؟ يشير هذا اللفظ إلى نزوع الكائن إلى الاستمرار في كيانه؛ ولقد تمّ تأويله في معنى «ميكانيكي»، سيّما لدى **جول لنيو**[5]، إذ رأى في **الكوناتوس** تعبيرا عن البقاء والاستمرار المجرّد للكيان بقوّة تعريفه، وهو ما يمسك على الفرد ـ باعتباره نظاما من الحركات المتقابلة ـ توازنه. فهذا التأويل «الميكانيكي» له ما يؤكّده في كتاب **الخواطر الميتافيزيقة** الذي ذكرناه. ثم إنه ليس التأويل الوحيد: بل يوجد ما يشبهه لدى بعض مؤرخي الفلسفة الذين يرون في **الكوناتوس** تعبيرا سبينوزيا عن التعريف الديكارتي للقوّة الجسمية الموضوعة وفقا لقانون الطبيعة الأوّل (**مبادئ الفلسفة**، الباب الثاني، الفصلان 47 و43). وكذلك **ولفسون** (Wolfson)[6] فهو يخصص الفصل المتعلق بالانفعالات عند سبينوزا للنظر في مصدر اللفظ **كوناتوس** في تاريخ الفلسفة والبحث عن المصادر

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 4، البرهان.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 6، البرهان.
3. سبينوزا، **خواطر ميتافيزيقية**، الباب الأوّل، الفصل 6، الفقرة 9.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضيتان 6 و7.
5. Lagneau, *Lettre sur la Finalité*, dans *Ecrits*, pp. 292-293, cité par Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, pp. 100-101 :
«لكن هل يحقّ لنا أن نتصوّر **الكوناتوس** كمبدأ للحياة؟ يقول **جول لانيو** عكس هذا في رسالته عن الغائية لدى **سبينوزا**، إذ يرى أنّ **الكوناتوس** ليس حركة ارتفاع الكائن فوق نفسه ولا هو ميل إلى تجاوز الذات والزيادة فيها».
6. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol 2, ch. 12, pp. 195-208.

الممكنة التي قد يكون سبينوزا نهل منها. فيكتشف **الرواقيين والقديس أوغسطين والقديس طوماس الإكويني ودونس سكوت ودانتي وليون العبري** وفلاسفة عصر النهضة واللاهوتيين اليهود وهوبز. وبعد الإشارة إلى ما نهله سبينوزا من الرواقيين ـ مثلما أشار **داف**[1] إلى ذلك أيضا ـ يبيّن **ولفسون** أنّ مفهوم **الكوناتوس** السبينوزي أوسع من المفهوم الرواقي، لأنّ سبينوزا لا يرى أنّ **الكوناتوس** من سمات الكائنات الحية فحسب، كما يزعم الرواقيون، بل هو من سمات الكائنات كلّها. وفي أثناء بحثه، يتبيّن **ولفسون** التأثير الذي كان **لهوبز** إذ عرّف **الكوناتوس** في كتاب **لوثيان** بوصفه «جهدا»، شأن «تلك الحركات الصغيرة التي تنشأ داخل جسم الإنسان قبل أن تظهر... على مستوى الأفعال المرئية»[2]، والتي قيل عنها لاحقا إنها تعبّر عن وقائع ديناميكية حيوانية وبشرية، ضمن المذهب الميكانيكي الهوبزي[3]. وفي النهاية فإنّ تأثير **ديكارت** في سبينوزا هو الذي يبدو هامّا في نظر **ولفسون** الذي كتب حرفيّا: «...وقد نلمح في هذا الجهد لحفظ الذات تأثيرا مباشرا لقانون الطبيعة الأوّل لدى **ديكارت**»[4]. ويذكر **ولفسون** المؤلّف **بولوك** لمساندته في هذا الرأي، لكن بدون جدوى، لأنّ **بولوك**، في كتابه عن **سبينوزا، حياته وفلسفته**[5]، يتوخّى الدقة ويتعامل مع فويرقات أكثر ممّا فعل **ولفسون**. ويتلخص طرحه كالآتي: إنّ لغة سبينوزا في مؤلفاته الأولى ولا سيما في **الإيتيقا** تحافظ على الأثر الذي تركته فيها مطالعة مبادئ الفيزياء الديكارتية. ثم تمّ استبعاد هذه المبادئ «نظرا إلى عدم جدواها ولا معقوليتها»، كما صرّح بذلك سبينوزا نفسه في رسالة إلى تشيرنهاوس[6]. وهكذا فإنّ سبينوزا، في **الخواطر الميتافيزيقية**، لا يذكر القانون الأوّل للحركة عند **ديكارت**

---

1. Duff, *Spinoza's political and Ethical philosophy*, ch. 7, p. 76.
2. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol 2, p. 200.
يحيل **ولفسون** على الفقرة الأولى من الفصل السادس من كتاب **لوثيان**.
3. R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, PUF. 1953, pp. 51-61, et surtout pp. 55-56.
4. R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, 200.
5. Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, pp. 106-111, et surtout p. 109.
6. سبينوزا، **الرسالة 81 إلى تشيرنهاوس** (ص. 1299 من طبعة **غاليمار**، مكتبة **البلياد**): «أمّا الامتداد الديكارتي بوصفه كتلة جامدة، فليس من الصعب فقط بل من المحال إطلاقا أن نستنتج منه وجود الأجسام...؛ ولهذا فإنّ مبادئ **ديكارت** عن الطبيعة لا تجدي نفعا...».

إلاّ كمجرد مثال. أمّا مفهوم **الكوناتوس** فقد يعود إلى منابع أبعد من الديكارتية نفسها. وينقد **بولوك** ردّ **الكوناتوس** السبينوزي إلى مبدأ العطالة الوارد في كتاب **ديكارت** عن **مبادئ الفلسفة**، لأنّ سبينوزا، في اعتقاد **بولوك**، قد ابتعد عن البسيكولوجيا الديكارتية مثلما سبق أن ابتعد إلى حدّ الانفصال عن الفيزياء الديكارتية ومثلما دحض النزعة الثنائية في ميتافيزيقا **ديكارت**.

فهل يمكن أن ننظر بجدّية إلى **الكوناتوس** السبينوزي على أنه مجرد نقل عن مفهوم «الجهد» الهوبزي الذي قال عنه **بولان** إنّه «يندرج ضمن نزعة ميكانيكية صارمة وكلّية»، والذي كان **لهوبز** فكرة عنه قبل **ديكارت** أو ربّما في نفس الفترة لكن باستقلال عنه[1]؟ لعلّ **ولفسون** قد فكّر هكذا، هو ومن نحا منحاه. لكن، كما لاحظ س. **زاك**[2] في سياق تفنيده للتأويل الميكانيكي لل**كوناتوس** السبينوزي من قبل **جول لانيو**، فإنّ مفهوم الوجود عند سبينوزا، وإن كان يخضع للحتمية المطلقة، إلا أنّه ليس مفهوما ميكانيكيا بقدر ما هو مفهوم ديناميكي، باعتبار أنّ تفعيل ماهية كل كائن إنما يندرج في الكيان الزماني حيث يساعَد أو يعاق بحسب تضامنه مع الكائنات الأخرى التي تنتمي إلى نفس الصفة التي ينتمي إليها. وعليه فإنّ **الكوناتوس** هو «مبدأ الحياة» أكثر منه مبدأ للحركة الآلية؛ إنه مفهوم سبينوزي، رغم أنه ينتمي إلى معجمية العصر المألوفة[3]، ورغم أنّ علماء الرياضيات أنفسهم قد تعوّدوا على الحديث عن القوّة والقدرة[4]. ومهما كان الأمر، فإنّ **الكوناتوس** عند سبينوزا يشير إلى مبدأ ديناميكي لدى الفرد الذي يسعى إلى الوجود ويدأب عليه. ويبقى هذا الجهد قائما في الحال المحدود ضمن نظام الطبيعة حيث تخضع الأشياء الفردية لحتمية مزدوجة: حتمية تأتيها من الله وحتمية تأتيها من الأسباب الخارجية، باعتبار أنّ الله، بوصفه علّة كلّية، يحدّد الأشياء الفردية عن

---

1. R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, ch. 3, p. 53.
2. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, pp. 100 - 102.
3. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol 2, p. 196,
حيث يذكر **ولفسون** موعظة للحاخام **سول ليفي مورتيرا**، وهو من أساتذة سبينوزا. ويؤكّد **مورتيرا** على وجود غريزة كونية لحفظ الذات.
4. Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, p. 203.

طريق سلسلة لا متناهية من الأسباب المتناهية[1]. ولهذا فإنّ الأحوال في نظر سبينوزا، كما أشار **س. زاك**، «ليست إطلاقا أعراضا إلهية، بقدر ما هي ماهيات نشيطة نشاط الذات الإلهية»[2].

في مثل هذا النظام الضروري للطبيعة، الخاضع للحتمية الكونية، ماذا عسى أن يكون وضع الإنسان فيه؟ فالنّاس، بوصفهم أحوالا محدودة، إنما هم، كسائر الأشياء الجزئية، أحوال تتجلّى من خلالها صفات الله بطريقة محددة ومعيّنة[3]. فالإنسان يأتي إلى الوجود عندما تُدفع أجزاء خارجية من طرف الله ونظام الطبيعة للدخول في علاقة معيّنة[4]. وإنّ الماهية الفعلية لذلك الحال الذي هو الإنسان الفرد إنما تتحدّد كـ**كوناتوس**. ويتأتى هذا **الكوناتوس**، إذ هو قبل كل شيء جهد من أجل الاستمرار في الوجود بعد أن يمنحه الله، من الله ذاته، لأنّ «الله ليس فقط علّة وجود الأشياء في بدايتها، بل هو أيضا علّة استمرارها في الوجود»[5]. وإنّ الإنسان، بوصفه كائنا مفردا، «ينطوي بالضرورة على ماهية الله الأزلية اللامتناهية»[6]. وإذا اعتبرنا وجود النّاس من جهة وجودهم في الله، وإن كان من البديهي أنهم يوجدون عن طريق النشوء الطبيعي، «فإنّ القوّة التي تجعل كل واحد يدأب على الاستمرار في وجوده إنما تكون تابعة لضرورة طبيعة الله الأزلية»[7]. إنّ كوناتوس «الأشياء الجزئية» التي تتأتى عن الأسباب الخارجية، سواء كانت مركّبة من عدد كبير أو صغير من الأجزاء، إنما يتأتى، كوجود الأشياء ذاتها، من الأسباب الخارجية، أي من الإله ذاته[8].

إنّ **الكوناتوس**، كشرط أوّل لوجود الأشياء[9] هو كذلك ما يجعلها تستمر في الوجود، كما أنه ما يجعلها تعبّر بطريقة معيّنة ومحددة عن قدرة

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 26، والقضية 28.
2. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 90.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 25، اللازمة.
4. Cf. l'analyse de Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* p. 209.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثني، القضية 24، اللازمة.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 45.
7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 45، الحاشية.
8. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 11، الحاشية.
9. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 4، البرهان «...ذلك أنّ تعريف الشيء يثبت ماهيته ولا يبطلها؛ أي أنه يضع ماهية الشيء ولا يلغيها. ولذا فطالما أننا نعتبر الشيء ذاته،

الله التي بها يفعل ويوجد[1]. **الكوناتوس**، بما هو الجهد الذي به يسعى كل كائن للاستمرار في كيانه، إنما هو ماهية الشيء الفعلية[2]: إنّه قوّة مثبتة، لأنّه يثبت، في الشيء ذاته، قوّة المقاومة ضدّ كل ما قد يناقضه ويحطّمه[3]. إذ بفضله يستطيع الإنسان، بوصفه حالا محدودا ككل الكائنات، أن يثبت ذاته كفرد، أي كوحدة، مركّبة ومركِّبة، باقية ومستمرة رغم التباين والتغيّر. وهكذا فإنّ **الكوناتوس** إنما هو قوّة الوجود[4] المعبّرة بالضرورة داخل كل الكائنات الفردية عن قدرة الله اللانهائية بإطلاق. إنه ما يشكل الماهية الفعلية والوجود الممنوح للحال المحدود. ويعرّف سبينوزا فردية الفرد بالجهد والفعل. فأن تكون هو أن تفعل، لأنّ الفرد يثبت ذاته في الجهد والفعل، أي في السعي إلى تفعيل ماهيته. فهذا التصوّر إنما هو تصوّر ديناميكي للكيان بوصفه قدرة وجهدا وتوتّرا[5]. وهذا الجهد، كما سبق أن أشرنا بناء على تحليلات **بول ريكور**، هو رغبة «لأنّه إثبات لكائن فرد وليس مجرد فراغ للوجود»[6]. فالإنسان يعبّر عن قوّة الإثبات هذه في كل عمل يقدم عليه: مشاريع وأعمال إلخ. ورغم تنوّع الأوضاع والظروف بصورة لا محدودة، فإنّ كل واحد دون استثناء يسعى إلى تحقيق ما يراه خيرا له ولسعادته؛ يسعى إلى أن يفعل ويكون[7]: فيعبّر بذلك عن القوّة المؤلفة لطبيعته الشخصية التي لا مفرّ منها[8]، والتي لا يقدر

---

وليس الأسباب الخارجية، فإننا لن نجد فيه ما يمكن أن يحطّمه».

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 6.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 7.
3. M. Guéroult, *Spinoza, L'Âme* (*Ethique*, 2), ch. VI, para. 22.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 7، البرهان.
5. راجع تحليل **دلبوس**، في درس قدّمه بأوتاي Auteuil ونشره **موريس بلنديل** (Blondel, in *Chronicon Spinozanum*, t. 2, 1922, p. 21)
راجع أيضا **ولفسون**، *The philosophy of Spinoza*, vol. 2, ch. 18, p. 180
6. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, I, Problématique : Situation de Freud, ch. 3, Méthode herméneutique et philosophie réflexive, p. 53.
7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 7، البرهان.
8. سوف ننظر في البابين الثاني والثالث من هذا البحث في أهمّية هذا التصور في فلسفة سبينوزا السياسية؛ راجع **الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 16، ص. 825-824؛ و**الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 3، والفصل 3، الفقرة 18.

دائما على مراقبتها[1]، لخضوعها لقوانين الطبيعة الكلية التي تعبّر عن قدرة الربّ اللانهائية الموجِدة للأشياء وللإنسان معا.

وهكذا فللإنسان قوّة مميّزة يثبت بها وحدته[2] واختلافه عن الأشياء الفردية الأخرى. لكنه، رغم اختلافه، فهو يظلّ مماثلا لغيره. وبالفعل فهو جزء من كلّ، جزء من الطبيعة الكلية، رغم أنه يؤلّف بمفرده كلاّ واحدا قادرا على إثبات فرديته ضمن المجموعة الكلية. فمن جهة ما هو عنصر داخل نظام (هو بدوره عنصر من نظام آخر أعمّ منه، وهكذا بلا نهاية)، يكون الإنسان خاضعا بالضرورة للنظام الذي ينتمي إليه. إنه يشغل فيه خطة معيّنة ومحدودة من طرف بنية عناصر النظام. ففي النظام الكلي للطبيعة، يخضع الإنسان للعناصر الأخرى كما يخضع لأمثاله من البشر، رغم أنه يظلّ مختلفا: ذلك لأنه يتجلّى كجسد فردي وسط الاختلاف كما يثبت اختلافه هذا بما هو فكر.

انطلاقا من هذا التحديد المزدوج، يمكن أن نفهم تصور سبينوزا لمنزلة الإنسان في الطبيعة بما لهذه المنزلة من فرادة ومن مفارقة.

ويكون الإنسان، منظورا إليه من جهة ما، قدرة على الإثبات وتأكيد الذات تأكيدا واعيا: فمن حيث إنه عنصر طبيعي في داخل الطبيعة، يكون الإنسان في ذات الوقت مماثلا لعناصر النظام الأخرى، إذ تخضع جميعها للقوانين الكلية الضرورية، كما يتميّز عنها، إذ يخضع لقوانينه الخاصة التي تملك ضرورتها المميّزة. ويكون **الكوناتوس** لدى الإنسان بشكل مميّز آخر. ذلك لأنّه إذا كانت الكائنات الطبيعية الأخرى أجساما في معظمها، أكانت أجساما عضوية (حيوانات، نباتات) أو غير عضوية، فإنّ الإنسان جسم حيّ مالك للوعي. فالإنسان جسم ووعي في آن، إنه جسم ووعي بالجسم. وإذا كان **الكوناتوس** يعبّر عن الماهية الفعليّة للأحوال المحدودة، باعتبار أنّ ماهية الإنسان تختلف عن ماهية الكائنات الطبيعية الأخرى، فإنّ ماهيته تكون مختلفة هي أيضا. فالإنسان لا يملك فقط قدرة أعظم ممّا تملكه الكائنات الطبيعية الأخرى، بل يتميّز كوناتوس ذلك الحال المحدود الذي هو الإنسان عن كوناتوس الكائنات الأخرى

1. هذا الوضع المفارقي للإنسان هو الذي يفسّر إشكالية الخلاص لدى سبينوزا.

2. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, ch. III, p. 99.

بما يصحبه من الوعي: «فالنفس، بوصفها تملك أفكارا واضحة متميزة وبوصفها تملك أفكارا مختلطة، تسعى إلى الإستمرار في كيانها لمدّة غير محددة، وهي تعي سعيها ذاك»[1]. وفي نظر سبينوزا، يكون الوعي ما يفصل الإنسان عن بقية الأحوال المحدودة: إنّ ميل الإنسان ونزوعه، أكان واعيا به أو غير واع، يختلف عمّا هو عليه لدى الحيوان، لأنّ الإنسان يتألف من نفس وجسم[2]. إنّ الإنسان تحرّكه قوّة باطنية تدفعه إلى إثبات ذاته وإلى المقاومة والتصدّي لضغوط العناصر الأخرى داخل النظام المؤلّف للطبيعة[3].

ولا يكون تحديد الإنسان من الخارج إلاّ جزئيا، إذ يوجد فيه قدرة على إثبات الذات وتأكيدها، وإن لم تكن مطلقة فهي على الأقلّ تصبو إلى الإطلاق، وتشكل هذه القدرة عنصرا محددا للفعل الإنساني.

ومن منظور آخر يكون الإنسان، شأنه شأن كل الأشياء الطبيعية، محدودا ومدفوعا.

وتكون قدرة إثبات الذات لدى الإنسان، بوصفه حالا محدودا، محدودة من طرف الأشياء المماثلة لطبيعته، مثلما قلنا سابقا. فالحال المحدود، إذ بيّنا أنّه يكون في ذاته إثباتا مطلقا لكيانه، يصبح، إذا ما أدرجناه في نظام الطبيعة، لا يظهر بما هو كائن مثبت لكيانه بصورة مطلقة ولا محدودة: وذلك لأنه يصبح خاضعا للأسباب الخارجية تماما[4]. إنّ محدودية الإنسان بوصفه حالا وبوصفه فردا، تنجرّ عن كون قدرته على الوجود لا تصمد أمام قدرة الأسباب الخارجية؛ فالإنسان لا يستطيع أن يفرض الوجود الذي يسعى إلى تحقيقه إلا إذا كان ذلك بمعاونة الأسباب الخارجية، لا بإعاقتها له. إنّ طبيعة الإنسان كجسم وكعقل تتضمن الوجود اللا ضروري الذي تحدّه الأشياء الخارجية. ثم إنّ الإنسان، ككل الأحوال المحدودة، يكون مدفوعا إلى الفعل من قبل كائن آخر غيره، هو الله. فالإنسان ليس «قيّوما»، بل يخضع لقهر العَلة الرئيسية التي يظلّ تابعا لها

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 9.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 13، اللازمة، والحاشية.
3. M. Guéroult, *Spinoza, Dieu* (*Ethique* 1), ch. 3, para. 19.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 8، الحاشية 2.

(الله) كما للأحوال المحدودة المترابطة[1]. فكل شيء جزئي، بما في ذلك الإنسان، إنما يدفعه الله إلى الفعل؛ لكنه ليس فقط أداة من أدوات فعل الله بل هو يخضع أيضا للسلسلة اللامتناهية للأسباب المحدودة[2]. يوجد في نص **الإيتيقا** تأكيد على الحتمية الكونية الشاملة والمطلقة، إذ فيها إلغاء للحدوث والجواز[3] كما للجبرية[4]. فبالنسبة لـ**سبينوزا**، لمّا كان كلّ شيء إنما يتلو بالضرورة ماهية الله، فإنّ العالم، إذ تحكمه ضرورة معقولة «لا تلغي لا قانون الله ولا قانون عباده»[5]، لا يخضع للقدر المحتوم وللجبرية العمياء. وبقدر ما تكون أفعال الإنسان ضرورية تكون ناجعة، لأنها تستخدم نظام الأسباب وتعبّر عن قدرة الإنسان المميزة التي هي المعرفة التامة بالذات وبالكلّ[6].

إنّ تصوّر سبينوزا للضروراتية المطلقة وللحتمية المدبرة لقوانين الطبيعة قاطبة ـ الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة[7] بما في ذلك الطبيعة الإنسانية ـ إنما يسمح بإدراك المنزلة التي يمنحها سبينوزا للإنسان داخل الطبيعة بتوسط مفهوم النظام الضروري؛ كما يشير أيضا إلى المسافة ـ التي يطلبها سبينوزا ـ التي تفصل مذهبه عن مذهب غيره من الفلاسفة (ولا سيما الفلسفة الديكارتية) وعن تقاليد الديانة الأرثوذوكسية اليهودية المسيحية وعن الميتافيزيقا الدغمائية.

1. سنرى في بقية تحليلنا أنّ الإنسان لا يستطيع إلاّ نادرا وبصعوبة أن يتخلص من هذا الخضوع، بمماثلته لله؛ راجع سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، القضية 10، الحاشية، والقضية 20، الحاشية، والقضية 30.

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضايا 28-27-26.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 29. والباب الثاني، القضية 31، والقضية 44، الحاشية.

4. راجع **ولفسون**، م.م.، المجلد الأوّل، ص. 421، حيث يوجد تحليل للدلالة المحررة واللاجبرية للحتمية عند **سبينوزا**؛ راجع أيضا **غيرو**، م.م.، المجلد الأوّل، ص. 370-374.

5. **سبينوزا**، الرسالة 75 إلى **ألدنبورغ**، والرسالة 77 من **ألدنبورغ** إلى **سبينوزا**، والرسالة 56 من **سبينوزا** إلى **بوكسيل**.

6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، التذييل، الفصل 32. يجب أن نميّز بين نظام الطبيعة الكلّي وهو النظام الضروري للأشياء، وبين نظام الطبيعة المشترك وهو نظام الأشياء الخارجية الذي يدفع الإنسان من الخارج... (الباب الثاني، القضية 29، الحاشية)

7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 29، الحاشية.

ليست الضرورة المطلقة التي يؤكّد عليها سبينوزا[1] نتيجة من نواتج فلسفته: بل هي مبدأ فلسفته برمّتها. إنها، كما قال **دلبوس**، من العوامل التي ألهمته[2]. ويذكر **دلبوس** إحدى رسائل سبينوزا حيث كتب: «ليس رأيي في ضرورة الأشياء هو الذي يصعب فهمه قبل الإجابة على أسئلتك المتعلقة بجانب كبير من **الإيتيقا**، بل هذه الأسئلة هي التي يصعب فهمها قبل أن يُفهم رأيي في الضرورة»[3].

ما هي الدواعي التي جعلت سبينوزا يقرّ بأنّ فهم مذهبه في الضرورة متأكّد قبل فهم فلسفته؟ ما هي الطروح التي يتضمنها هذا المذهب والتي تؤسس لفلسفة سبينوزا ولا سيما للأنثروبولوجيا السبينوزية؟

ذلك لأنّ فكرة الضرورة[4] تستبعد فكرة كون معرّض لنزوات إله خالق لا يأتمر إلاّ بنفسه. إنّ سبينوزا يُخضع الله أو الطبيعة للضرورة[5]. وهو يستبعد كل تصوّر يقرّب طبيعته من طبيعة الإنسان من حيث فعلها وتفكيرها وإحساسها ووعيها وحياتها. فطبيعة الله لا تقبل من الصفات ما ينتمي للإنسان؛ إنه غريب عن كلّ صورة إنسانية[6]. **فسبينوزا** يقوم بعملية إقصاء للصفات المزيفة التي ألحقت بالله، كما يخضعه في ذات الوقت لنفس الضرورة التي حكم بها على الكون[7]. ومن هنا جاء رفض سبينوزا لكل تشبيه (الأنترووبومورفية)، كما أخذ حذره من كل قول بقدرة الله المطلقة وتعاليه المطلق مثلما جاء في التقاليد الدينية اليهودية، وكما رفض المسيحية كديانة تتألّف حول عقيدة تجسّد الربّ من منطلق رمزية يسوعية-مركزية تقوم على فكرة الإله المتأنسن أو الإنسان المتألّه[8]. ويمكن أن نفهم لماذا رأى سبينوزا في هذه العقيدة للإله المتجسد مثالا

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، البديهيات 5-4-3، والقضية 17، الحاشية، والقضية 28و 29 و33.
2. Delbos, *Chronicon Spinozanum*, t. II, 1922, pp. 16-17.
3. سبينوزا، **الرسالة 27 إلى بليينبرغ**.
4. سبينوزا، **الرسالة في إصلاح العقل**، ص. 118: «أسمّي الشيء ضروريا متى كان في عدم وجوده تناقض».
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضايا 33-32-31-30.
6. سبينوزا، **الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 4، ص. 674.
7. M. Guéroult, *Spinoza*, *Dieu* (*Ethique*, 1), ch. 12, para.1.
8. **سبينوزا، الرسالة 73 إلى ألدنبرغ**.

للأنتروبومرفية[1]. إلاّ أنّ دحض الأنتروبومرفية ليس موجّها فقط ضدّ الدّين، وهو ليس مجرد جدل بقدر ما أنّ غايته غاية منهجية في سياق الإعداد للأنتروبولوجيا العلمية.

ومع نقده للأنتروبومرفية ينقد سبينوزا الغائية: فحتى إذا قيل الله حرّا، فهو هكذا يقال باعتبار أنّ كل شيء فردي وكل ماهية فعلية وكل فكرة إنما تنتج عن قدرته وماهيته. فالإله ليس حرّا بالمعنى الذي يكون فيه مختارا لأفعاله، من أجل غاية، كالمهندس المعماري الذي يختار شكلا ما من بين أشكال كثيرة لغاية إنجاز منزل. لا يجب أن نتصوّر الكون مخلوقا من طرف الذات الإلهية لأجل غاية[2]. إنّ سبينوزا يردّد النقد الذي قدّمه **بيكون** للعلل الغائية، مستعملا نفس الحجج ونفس الألفاظ لإثبات عدم جدوى البحث عن مثل هذه العلل[3].

إنّ ما يعيبه سبينوزا على المذهب الغائي، باعتباره حكما مسبقا تتأصّل فيه كل الأحكام المسبقة الأخرى[4]، وما يعيبه أيضا على الأنتروبومرفية، هو وقوفهما ضدّ الفكر العلمي وعرقلتهما لمعرفة النظام الحقيقي للأشياء. فهذان الموقفان يمثلان أكبر عائق أمام العلم إذ ينمّيان في ذهن الإنسان الأوهام والخرافات ويمنعانه من معرفة الواقع والحق. فمن المنظور الأنتروبومرفي والغائي، الكون هو من إنتاج إله خالق أوجده بمحض إرادته الحرة. أمّا العلم فيبيّن أنه نظام من العلل والمعلولات المترابطة بالضرورة،

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 17، الحاشية. ولقد بيّن **أ. كويري** كيف أنّ حاشية القضية 17 من الباب الأوّل من **الإيتيقا** تخرّب المذهب التقليدي القائل بحرية الله في الاختيار. انظر مقاله:

« Le chien constelletion céleste et le chien animal aboyant », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1950, p. 90

2. كتب **ولفسون** في مقال ورد بمجلة *Chronicon Spinozanum* (1922، ص. 101): «على نقيض المذهب القروسطي القائل بنظرية الخلق، يرفض سبينوزا الإقرار بلا مادية الله كما يرفض أن يمنحه أية إرادة».

3. بعد **بيكون**، ينقد سبينوزا المذهب الغائي (**الإيتيقا**، الباب الأوّل، التذييل، والباب الرابع، التمهيد). ولقد قرّب **بولوك** في كتابه المذكور، منذ القرن التاسع عشر، بين نقد سبينوزا ونقد **بيكون** للمذهب الغائي.

4. في تذييل الباب الأوّل من **الإيتيقا** يقوم سبينوزا «بتصفية حسابه» مع المذهب الغائي، كما عبّر **غيرو** (م.م.، المجلد 1، الفصل 14، الفقرة 13).

وفق قوانين معقولة تُستنتج من مبادئ معيّنة. فبالنسبة للعلم، الكون يدبّره قانون صارم هو قانون ترابط الأسباب والمسببات.

إذًا يرمي سبينوزا عرض الحائط بالقول بمركزية الإنسان كما يرمي بالأنتروبومرفية وبالغائية[1]: فهذه الرؤى متعاضدة. فمركزية الإنسان تقرر أنّ الكون قد تمّ خلقه وتصوّره وإنتاجه كآلة تصلح لغاية واحدة: هي خير الإنسان[2]. والأنتروبومرفية والغائية تنتجان عن فكرة باطلة عن وضع الإنسان في النظام الطبيعي. فكلّ هذه الأفكار الباطلة عن طبيعة الكون والإنسان، فضلا عن كونها تترتب عن نفس الوهم ونفس الجهل[3]، فهي تتماسك وتتعاضد لجعل الإنسان يرزح تحت العبودية. هذا «الاستلاب»، بما هو جهل الإنسان لكينونته ولكينونة العالم ولقدرته الشخصية، ينمو بنموّ الخرافات التي تروّجها المؤسسات اللاهوتية والسياسية. ويستمرّ هذا الاستلاب بفعل بعض المؤسسات السياسية التي تجعل النّاس يعيشون في الوهم والتبعية للسلطة السياسية أو الدينية. إنه يجعل من حياتهم إعدادا للموت إذ يدخل عليهم الخوف باستمرار، بناء على أخلاق ودين فاسدين كما على تصوّر مشوّه للطبيعة الإنسانية. في خضمّ هذه العبودية، لا يكون الإنسان واثقا من خلاصه أبدا، فلا يمكنه إلاّ أن يترجّاه.وتكون رؤية الإنسان لنفسه ولوضعه ولمنزلته في نظام الطبيعة العام رؤية مشوَّهة ومشوِّهة؛ إنها مقلقة بالأساس. وإنّ غاية سبينوزا هي أن يوضّحها ويصحّحها ويجدّد تعريفها.

لكن يندرج هذه البرنامج ضمن مشروع أعمّ هو تحرير الإنسان. وإنّ ما يهمّنا هنا هو كيف يتصوّر سبينوزا وضع الإنسان في الطبيعة وكيف يمكنه استعادة جزء من قدرته على الإثبات بالقضاء على بعض مظاهر عجزه.

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، التمهيد.

2. Cf l'analyse de M. Guéroult, *Spinoza*, *Dieu* (*Ethique*, 1), *ch*. 12, *para*. 13, pp. 395-396 :

«إنّ الله لا يخلق لغاية توفير ما ينقصه وإنّما لغاية تبليغ طيبته إلى مخلوقاته»، في رأي بعض اللاهوتيين أو الميتافيزيقيين. ويذكر غيرو، في ملحوظة، اسم هيربورد.

3. «إرادة الله، ذلك المأوى للجهل» (سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، التذييل).

يقف سبينوزا ضدّ التصور التقليدي لوضع الإنسان في الطبيعة ويؤكّد أنّ الإنسان ليس هو الكلّ بقدر ما هو جزء من أجزائه[1]. لكن لا يدلي سبينوزا بذلك لغاية الحطّ من الإنسان[2] أو جعله قريبا من الحيوان: فهو قد كتب أنّ الإنسان الذي يخضع للرغبة الجنسية إنما يختلف عن الحيوان الذي يخضع للغريزة الجنسية[3]. ولقد أكّد سبينوزا في مجال آخر[4] أنه لا يريد وصف الانفعالات الإنسانية على طريقة الأخلاقيين الذين يعالجونها باحتقار وسخرية، غير عابئين بإنسانية الإنسان. ويبيّن سبينوزا أنّ الإنسان في الكون ليس كائنا على حدة ولا يمكن تصوّره بهذه الصفة. ففي الطبيعة «لا يعدو الإنسان إلاّ أن يكون عنصرا بسيطا»[5]: إنّه لا يحتلّ مكانة مرموقة ومركزية في الكون. ليس الإنسان كائنا تتّجه نحوه كل الكائنات، ولا هو جُعل تتويجا لعملية الخلق. إنّه ليس في قمّة الكائنات التي تترتب من اللاعضويات حتى الإله، كما في المذهب الرواقي. إنّ سبينوزا يرفض مثل هذه التصورات، كما يرفض أن يفجّر وحدة الطبيعة اللانهائية. لا يوجد في عالم سبينوزا أيّ مكان لملكوت إنساني مترفّع على ملكوت الحيوان ومتعال على الطبيعة.

في سياق نسق سبينوزا، لا يوجد خُلف أعظم من الإقرار بوجود إرادة ـ ربّانية أو إنسانية ـ لا محدودة تستطيع بكامل الحرية أن تخرج عن قوانين الطبيعة الكلية. بل يقوم هذا النسق بشدّة على نفي الإرادة: «إنّ النّاس مخطئون عندما يتصورون أنفسهم أحرارا»[6]. يعبّر هذا الطرح عن اشمئزاز سبينوزا من بعض الميتافيزيقيين الذين «...يقولون إنّ أعمال النّاس تخضع للإرادة، إلاّ أنّ كلامهم هذا لا معنى له. إذ ما عسى أن تكون الإرادة، وكيف تحرّك الجسم، فكلهم يجهلون هذا الأمر. أمّا الذين يزعمون معرفته ويتصورون مقرّا للنفس، فإنهم يبعثون على السخرية والتقزز»[7]. وفي

1. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol 2, p7

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 35، الحاشية.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 57، الحاشية.

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، التمهيد؛ و**الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرة 4.

5. سبينوزا، **الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 16، ص. 826؛ و**الرسالة السياسية**، الفصل الثاني، الفقرة 8.

6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 35، الحاشية.

7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 35، الحاشية.

أكثر من مناسبة، يؤكّد سبينوزا رفضه لمذهب **ديكارت** في الإرادة[1]. ولقد كتب بعضهم ما مفاده أنّ سبينوزا قد رفض فلسفة **ديكارت** لأنّ الديكارتية، أكثر من أيّ فلسفة دغمائية أخرى عصر ذاك، استطاعت إعادة الاعتبار ضمن الميتافيزيقا لفكرة الإله الخالق التي يقول بها اللاهوت التقليدي والأرثدوكسية الدينية[2] التي حاربها سبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية**. وبالفعل فإنّ سبينوزا يرتّب خطابه بالنظر إلى أنواع أخرى من الخطاب؛ فهو إذ ينقدها ويفنّدها، يرسم حدود حقله الإبستيمولوجي الخاص. وبالتالي فلا مناص له من توجيه النقد لفلسفة من نوع الفلسفة الديكارتية إذ يقف برنامجه وبرنامجها على طرفي نقيض.

إنّ الميتافيزيقا الدغمائية الديكارتية تنقذ وتأخذ على عاتقها المذهب القائل بالإله الحرّ، والجوهر اللامحدود، والإرادة الإنسانية اللامتناهية، وحرية الإختيار، وهي أقوال ملائمة لتعاليم اللاهوت؛ إنّها تبقي الفلسفة في تبعية تامة للآهوت. أمّا سبينوزا فهو يريد أن يحرّرالفلسفة من الربقة اللاهوتية السياسية. وإنّ بعض اللاهوتيين وأمراء الكنيسة لم يفتهم ذلك[3] إذ سعوا، من 1695 إلى 1715 إلى دحض السبينوزية، مؤكّدين أنّ الدّين سيكون مصيره الإفلاس لا محالة لو اعتُبر الإنسان غير مسؤول عن الشرّ. ففي اعتقادهم أنّ نفي حرية الاختيار لا يمكن إلاّ أن تجرّ لخراب الكنيسة؛ إذ لو تمّ إنكار هذه الحرية، لبطلت عقيدة الخطيئة الأولى؛ ولبطل دور الكنيسة إذ يتمثل في ضمان خلاص النّاس، إمّا بتوسط مؤسساتها أو بفضل مذهب الانتقاء أو مذهب القضاء والقدر. لقد أدّى التخوّف من مثل هذه الاستتباعات إلى وقوف رجال الكنيسة صفّا واحدا ضدّ السبينوزية.

ينظر سبينوزا إلى الإنسان على أنه حال محدود من جملة الأحوال الأخرى، يتأثر بنفس الطريقة التي تتأثر بها هذه الأحوال، بحيث لا يمكنه

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 49، الحاشية.

2. M. Guéroult, *Spinoza*, *Dieu* (*Ethique*, 1), pp. 364-367.

3. يتعلق الأمر بـ**بوسوي**(Bossuet) و**فينلون**(Fénelon) و**الكاردنال دي برنيس**(Cardinal de Bernis)، يذكرهم **فارنيار** في كتابه عن **سبينوزا والفكر الفرنسي قبل الثورة**، كما يذكرهم **إيرا وايد**:

Ira Wade, *The clandestine organisation and diffusion of philosophical ideas in France from* 1700 *to* 1750, Princeton, University Press, 1938

أن يطالب بمنزلة يحتلّها في الطبيعة أرقى من منزلة الكائنات الجزئية الأخرى. فالإنسان إذ يعي أعماله وأسبابها يدرك ذاته كجزء من الطبيعة تابع للكون بأسره. ومن منظور العلم ـ المعرفة الصحيحة التي لدينا عن أنفسنا وعن الكون ـ ليس الإنسان مقياس كلّ الأشياء؛ وهو لا يبدو بهذا الوصف إلاّ بسبب جهله. «ليس الإنسان دولة داخل دولة»[1]، حسب عبارة سبينوزا الشهيرة: إنه يقوم في الطبيعة، وهو منها وإليها. وحسب ما يراه بعض مؤرخي الفلسفة السبينوزية، يوجد لدى سبينوزا تصوّر «طبيعوي»[2] للإنسان، مناقض بالأساس لمذاهب «الأرسطيين والديكارتيين» الذين «أجمعوا على تصوّر النفس كجوهر مؤلّف لصورة الإنسان»[3].

وعلى هذا الأساس فإنّ طرح سبينوزا يقف ضدّ التصورات اللاهوتية للسنّة اليهودية-المسيحية[4] التي ترى في الإنسان كائنا استثنائيا، سواء تصوّرناه حيوانا أرقى من بقية الكائنات الحيّة وكائنا اختاره الربّ وانتخبه ليضعه في طريق الخلاص، أو تصوّرنا إنسانيته كحدث مترتب عن الخطيئة، حدث يندرج في التاريخ بوصفه خرقا للقانون الإلهي، بحيث يبقى الإنسان بعد الخطيئة في حالة مستمرّة من الإثم والخطأ. وتظهر قوّة تفكير سبينوزا في نزعته «الطبيعوية» وفي تصوّره للإنسان ككائن رغبة ووعي: ففي عصر طغت فيه التقاليد الدينية والتعاليم الفيزيائية والميتافيزيقية الديكارتية، في عصر شهد إرهاصات العلوم البيولوجية الأولى،كان لـ**سبينوزا** من الجسارة ما جعله يتحدّى هذه المذاهب والتقاليد[5].

كما أنّ سبينوزا لا يتصوّر الإنسان وسطًا بين اللامتناهي في العظم واللامتناهي في الصغر. ولا يجعل منه أيضا «سيّدا» على الطبيعة ومالكا لها. وبهذه الصورة فهو يبقى بعيدا عن النزعة البورمثيوسية» التي نعهدها لدى **بيكون وديكارت** وهوبز الذين جعلوا من فلسفاتهم محطّات أساسية لمشروع السيطرة على الطبيعة واستغلالها. فمن هذه الناحية أيضا يبقى

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، التمهيد.
2. Morris R. Cohen, *Spinoza's rejection of an anthropomorphic theim*, p. 30
3. M. Guéroult, *Spinoza,L'Âme* (*Ethique*, 2), ch. 5.
4. سبينوزا، **الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 6، ص. 693 وما يتبعها.
5. M. Guéroult, *Spinoza,L'Âme* (*Ethique*, 2), ch. 6. para. 18 et 22 ; cf. aussi G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, pp. 206-209.

سبينوزا فيلسوفا متوحّدا. وليس في موقفه هذا ما يعبّر عن حبّ رومنطيقي للطبيعة بقدر ما أنه يعبّر عن الحكمة: فهو لا يمنح الإنسان منزلة أدنى من منزلة الحيوان أو مساوية لها؛ إنّه ينظر إليه على أنه حال محدود وفي علاقة مستمرة مع بقية الكائنات الطبيعية الأخرى. فلكلّ هذه الأسباب يبدو لنا أنّ بعض مؤرخي الفلسفة السبينوزية لم يخطئوا لمّا لاحظوا أنّ سبينوزا، قبل **كَنْتْ**، قد كان هو حقّا **كوبرنيك** الفلسفة الحديثة[1]. ولا شكّ أنّ ما تلقّنه **الإيتيقا** هو أنّ الإنسان لن يكون أخلاقيا إلاّ إذا أدرك وضعه في الكون[2].

ومع أنه يرفض التصوّر التقليدي للإنسان، هذا التصور الذي يجعل منه سيّد الخلق، بناء على تصوّر علمي يرى فيه عنصرا في الكون، إلاّ أنّ سبينوزا يجعل منه قطب الرحى في تفكيره[3]. إذ وجد سبينوزا نفسه، في مستهلّ مشروعه الفلسفي، مرغما على البحث عمّا ينفعه حقّا، فمال إلى السؤال عن طبيعة **الخير الأعظم**، وأدرك أنّه للفوز بالكمال **وبالخير الحق** الذي ينشده لا بدّ له من البحث عن وسيلة يعالج بها العقل ويطهّره ولا بدّ أن يعكف على دراسة الطبيعة الإنسانية[4].

---

1. A. Wolf, « Spinoza the Conciliator », *Chronicon Spinozanum* , t.2, 1922, p. 8.
2. عن منزلة الإنسان في الكون راجع Eckstein, *Rousseau and Spinoza* (in Journal of the history of Ideas, June, 1944) حيث يذكّر إكشتاين بما يراه سبينوزا من أنّ الإنسان يصبح أخلاقيا عندما يدرك المنزلة التي يحتلّها في الكون.
3. Cf. les remarques de Duff, Rivaud, Delbos, Caird, Wolfson, à ce sujet.
4. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرات 24-12-6.

# الفصل الثاني

## طبيعة الإنسان وقوانينها

كتب حديثا أحد مؤوّلي فكر سبينوزا السياسي[1] فقال إنّ مذهب سبينوزا في طبيعة الإنسان مذهب «عسير»، بل لعلّه «ناقص»، ولم ينجح بعض مؤرخي الفلسفة السبينوزية، إذ حاولوا نعته **بالمثالية** أو **بالمادية** إلاّ في تعتيمه[2].

وبالفعل فإنّ قراءة انتقائية لكتاب **الإيتيقا** قد تسمح باستخلاص نظرة مثالية أو مادية تجعل بعضهم يقررون أنّ سبينوزا قد أكّد على سموّ الروح على الجسد[3]، وبعضهم الآخر يستنتجون بناء على ما يقرؤون في القضية 13 من الباب الثاني من **الإيتيقا** من أنّ «الروح فكرة الجسد»، أنّ تصوّر سبينوزا للإنسان إنّما هو تصوّر مادي. وينقد آخرون مثل هذا التصوّر، خوفا من تبعاته المادية؛ فتراهم يجدّون في إبراز الصعوبات العالقة بنظرية سبينوزا، واضطراب أقواله، واعترافه بالعجز عن تفسير وضع الإنسان في سياق مذهب يقطع إطلاقا مع مركزية الإنسان واللاهوت الغائي.

ويبدو أنّ **أندري دربون** (André Darbon)، في «دراسات سبينوزية»[4]، قد تقدّم أشواطا في مثل هذا النقد. لنَقْتَفِ خُطاه.

---

1. R.J. McShea, *The political Philosophy of Spinoza*, New-York, Columbia University Press, 1968.
2. R.J. McShea, o.c., p. 46.
3. Cf. delbos, cité par Blondel in *Chronicon Spinozanum* , t. 1, La Haye, 1921, « In Memoriam ».
4. A. Darbon , *Etudes spinozistes*, Paris, PUF, 1946, pp. 123–135.

يبيّن **دربون** أنّ مشكلة اتحاد النفس والجسد ـ وهي مشكلة مركزية في فلسفة القرن السابع عشر ـ بعدما فسّرها **مالبرانش** بمذهب المناسبات **ولايبنتز** بمذهب الانسجام المسبق التدبير[1]،حصلت مع سبينوزا على حلّ أعرج ناقص. ويلاحظ **دربون** «أنّ سبينوزا، رغم نبوغه وعمق تفكيره، إلاّ أنّه بقي عاجزا عن تذليل كلّ الصعوبات»، كما يلاحظ أنّه، في سبيل فضّ معضلة اتحاد النفس والجسد، قد لجأ إلى القول بأنّ النفس هي فكرة الجسم[2]. ولكن، «لو تأمّلنا الأمر مليّا، كما يضيف **دربون**، لوقفنا على صعوبات جمّة»[3]. وفي بقيّة تحليله[4]، يصرّح **دربون** أنّ «الخطر العالق بتعريف النفس بوصفها فكرة الجسد إنّما يكمن في إرغامنا على البحث في الجسد عمّا يكون مكافئا لما نعاينه في النفس وعلى أن نرى في النفس فقط ما يكون مكافئا لما نعاينه في الجسد. ومن هنا ندرك ما جاء في المذهب من ضيق وتصنّع»[5]. وفي الأصل فإنّ ما يرفضه **دربون** هو الوجه المادي للتعريف الذي يجعل من النفس فكرة للجسم فيخضع الفكر للجسم ويختزله فيه حتى يجعله مجرّد ظاهرة ثانوية لا غير. فالأمر لا يتعلق إذًا برفض مذهب سبينوزا بالذات، وإنّما برفض المادية القائمة خلفه أو المترتبة عليه. ولا يتردد **دربون** في مساءلة التجربة المعيشة، قبل الإقبال على إعداد نقد محكم يكذّب، بفضل وقائع التجربة العامية، الطرح السبينوزي الذيً يتعذر قبوله حتى كحقيقة من جملة حقائق الحس المشترك.

ذلك لأنّ **دربون** يمنح لكلمة «فكرة» معنى آخر غير ما يمنحه سبينوزا. كتب **دربون**: «الفكرة التي تشغل النفس أكثر من غيرها تكون في الغالب أبعد ما يكون عن الجسم. فعندما نقوم مثلا بشغل ما، فإنّ الشيء الذي نشتغل عليه يشغل فكرنا أكثر من الأداة التي نستخدمها، والأداة تشغلنا أكثر من يدنا، وراحة اليد أكثر من باطنها»[6]. لكأنّ في

1. حول مغالاة المذهب الديكارتي والأخطاء الواردة فيه بشأن علاقة النفس والجسم، راجع كتاب بولوك، **سبينوزا، حياته وفلسفته**، ص. 180-179.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 13، الحاشية واللازمة.
3. Darbon, *Etudes spinozistes*, pp. 126.
4. Darbon, *Etudes spinozistes*, p. 127-135.
5. Darbon, *Etudes spinozistes*, p. 127.
6. Darbon, *Etudes spinozistes*, p. 127.

رأي **دربون** أنّ تعريف سبينوزا إنّما مؤدّاه أنّ النفس هي انعكاس للجسم، والحال أنّ هذا ليس ما يقصده سبينوزا بلفظ «الفكرة». إنّ سبينوزا يؤكّد، عندما يعرّف الروح بوصفها فكرة الجسم، على كون الروح لا توجد ولا تدرك إلاّ بواسطة المعلومات التي يقدّمها لها الجسم. فالإنسان يدرك بواسطة جسمه، لأنّه عين جسمه؛ وليس المقصود بذلك أنّ النفس ظاهرة ثانوية. وبالفعل فإنّ تعريف سبينوزا للنفس بوصفها تعبيرا للجسم يبدو للقرّاء الذين عاشروا بسيكولوجيا السلوك والفينومينولوجيا أكثر ثراءً وجدّةً من مذهب المناسبات لـ**مالبرانش** أو الانسجام المسبق التدبير لدى **لايبنتز**. إلاّ أنّ **دربون** لا يرى في تصوّر سبينوزا للنفس البشرية غير اختزال وتفقير وفقدان لعلاقة النفس بالعقل الإلهي. إنّ سبينوزا، في رأي **دربون**، إذ أنكر الغائية، لا يستطيع أن يقدّم تصوّرا مقنعا عن الفردية، تصوّرا مقنعا لنظام عضوي حيث تؤلّف جميع العناصر، رغم بعض التحولات، كلاًّ واحدا. وتكمن الصعوبة في كون سبينوزا يلجأ إلى تفسير آلي في تعريفه للفردية: «وهي صعوبة... يتعذر تجاوزها في سياق نزعة آلية بمثل بساطة نزعته...»[1]. إنّ ما يريد **دربون** إثباته هو أنّ مذهب سبينوزا في طبيعة الروح، إذ يقوم على مذهب التوازي[2]، إنّما هو غير ملائم، لأنّه «هجين»: إنّه ينتج عن التقاء نزعتين في فكر سبينوزا (مفهوم الصورة الموروث عن **أرسطو** عن طريق الفلسفة المدرسية، والمفاهيم الموروثة عن الفيزياء الآلية)، وعن فساد هاتين النزعتين جرّاء اقترانهما غير المرغوب فيه. فإذا كانت نظرية التوازي نظرية عرجاء، وإذا كانت، كما يؤكّد **دربون**، تؤسس بمفردها لوحدة الجوهر، فإنّها لو انهارت ستنهار معها فلسفة سبينوزا ذات النزعة

1. Darbon, *Etudes spinozistes*, p. 130.

انظر ما يقوله س. **زاك** عن خطأ دربون، في كتابه عن **فكرة الحياة في فلسفة سبينوزا** (الفصلان 5 و6 من الطبعة الفرنسية). راجع أيضا كتاب **غيرو** المذكور أعلاه (الجزء الثاني، ص. 177 الملحوظة 91، الطبعة الفرنسية)، حيث يشير إلى ما وقع فيه دربون من خطأ إذ جعل من الفيزياء السبينوزية فيزياء ديكارتية. ولقد ميّز **غيرو** (ص. 189-188) لدى سبينوزا بين الفيزياء المجردة المتعلقة بسطح الأشياء، والفيزياء العينية والميتافيزيقية التي تؤسس واقعية الجسم «على مبدأ ديناميكي يبشّر بفيزياء القوى الداخلية العفوية...».

2. Darbon, *Etudes spinozistes*, p. 131.

وقد نجد في كتاب س. **زاك** المذكور أعلاه مناقشة لمفهوم التوازي، حيث كتب: «...لا يوجد عند سبينوزا نوع من التوازي البسيكو- فيزيولوجي...» (ص. 131-130).

الواحدية[1]. كما سينهار في الوقت نفسه مذهب سبينوزا القائل بالضرورة العمياء والمنكر لفكرة التدبير والقصد والخير؛ بحيث يحقّ آنذاك مراجعة هذا المذهب[2].

يبدو جليّا أنّ بعض مؤوّلي فلسفة سبينوزا لم تكن أذهانهم خالية من الخلفيات لمّا تطرّقوا إلى تصوّره للإنسان؛ إنّهم يخبروننا بأمور لم يألفوها في هذا التصوّر؛ بل يبدو كأنّهم يبحثون فيه عمّا يودّون غيابه: يا لها من طريقة لدى مؤرخين للفلسفة ! فالمطلوب إذًا أن نعود **للإيتيقا** تقصّيا لما يقوله سبينوزا عن طبيعة الإنسان ولا سيّما للتعريف الذي يقدّمه «لطبيعة الإنسان عموما، أي لماهية الإنسان كنوع إذ تختلف عن ماهية الله ولا تحدّد الوجود الضروري لهذا الإنسان بالذات أو ذاك»[3].

نجد هذا التعريف للإنسان في الباب الثاني من **الإيتيقا**[4] على مستوى القضيتين 11 و13، حيث عرّف سبينوزا الإنسان، ذلك الحال المحدود، وقال إنّ الروح هي فكرة الجسم. وعليه يغدو من الواضح أنّ ماهية الإنسان تتألف فقط من روح وجسم[5]: فهذه حقيقة أزلية، بل هذه أوّلية. فمن جهة كونه حالا من أحوال الامتداد، فإنّ الإنسان جزء من السلسلة اللانهائية للأشياء المحدَّدة، ومن جهة كونه حالا من أحوال الجوهر التابعة لصفة الفكر، فإنّ الإنسان يفكّر، وإنّ التفكير خاصّة ضرورية من خواص مفهومه تنتمي بصورة أزلية لماهيته وتعريفه. إنّ التفكير خاصية مشتركة بين كل النّاس. وكما كتب **غيرو**[6]، فإنّ الطبيعة الإنسانية، إذ «يتمّ ردّها إلى حال من جملة الأحوال»، «تنصهر ضمن الطبيعة الكلية... وتخضع

---

1. Darbon, *Etudes spinozistes*, p 131.
2. Darbon, *Etudes spinozistes*, p. 132.

3. راجع تحليل غيرو، نفس المصدر، الجزء 2، تعريفات وبديهيات الباب الثاني، ولا سيما ص. 31، الملحوظة 35.
4. غيرو (نفس المصدر السابق، ص. 31، الملحوظة 35): «لا يجب أن يفوتنا أنّ ما يستنتجه الباب الثاني (...) إنما هي ماهية الإنسان، أعني ماهية كلّ فرد عموما وليست ماهية هذا الفرد بالذات».
5. Spinoza, *Ethique*, II, prop. XIII ; cf. Guéroult, *Spinoza*, *L'Ame* (*Éthique*, 2), ch. II, para. 5.
6. Guéroult, *Spinoza*, *L'Ame* (*Éthique*, 2), ch. V, para. 22, p. 139.

لقوانينها»: وهكذا يكون الإنسان خاضعا للحتمية من جهتين اثنتين، بوصفه جسما وبوصفه فكرا، ويكون من كل جهة خاضعا لحتمية مخصوصة. ولا يوجد أيّ خلط أو التباس في هذا التفسير الذي يقدّمه سبينوزا[1]. إلاّ أنّ الإنسان يمثّل وحدة من تلك الوحدات التي يتألّف منها الكون، أعني ذلك الوجه الكلّي للكون (Facies totius universi). إنّه وحدة مركّبة، وإنّ ما يوحّده هو نزوعه إلى حفظ كيانه. وكما رأينا في الفصل السابق فإنّ الإنسان هو قبل كل شيء عبارة عن **كوناتوس**[2]. إنّ **الكوناتوس** يعي ذاته ويتحوّل إلى رغبة لدى الإنسان. ويُطلق عليه «الإرادة» إذا اعتُبر من منظور الروح، و«شهوة» إذا اعتُبر من منظور الجسم[3]. إنّ الإنسان، على خلاف بقية الأحوال المحدودة المؤلفة لنظام الطبيعة، هو عبارة عن وحدة حيّة راغبة، واعية ذاتها كقوّة راغبة. وليست هذه الوحدة وحدة **الأنا أفكر**، مثلما بيّن **سلفان زاك**[4]، بل هي وحدة فرد بذاته بوصفه نفسًا وجسمًا معا. إنّ الرغبة، أي **الكوناتوس** الذي يعي ذاته، هي ما يربط بين الجسم والروح (ـإذ قيل عنهما إنّ الضرورة التي تربط بينهما كالضرورة التي تربط خصائص الشكل الهندسي بطبيعته[5]ـ) برابطة ضعيفة أو قويّة بحسب المقاومة التي تجدها من قِبل الأشياء الخارجية.

يذكّر سبينوزا مرارا في **الإيتيقا** بأنّ ماهية الإنسان إنّما هي الرغبة[6]؛ وهي دائما رغبة في حفظ الذات. فانطلاقا من الرغبة تتطوّر كل التحولات التي يسجّلها الإنسان بواسطة جسمه ويؤوّلها بفضل فكره، وهي تحولات تنشأ فيه بسبب حضوره في العالم، في فضاء توجد فيه أجسام أخرى. وتمثل هذه التحولات، إذ يؤوّلها الفكر وتنشأ عنها أفعال وردود فعل متعددة،

---

1. Guéroult, *Spinoza, L'Ame* (*Éthique*, 2), ch. V, para. 22, p. 140.

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 7.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 9.

4. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, pp. 122-124 et surtout 123.

5. Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, p. 180.

6. إنّنا نجد نفس المنطلق للتأمل الفلسفي قبل **هيغل** ومع **هيغل**، كما عند هوبز و بعد ذلك عند **فرويد**: بحيث يكون تعريف الإنسان، لا بوصفه **كوجيطو** أو بوصفه عقلا، وإنّما بوصفه رغبة ومن جهة إدراكه في كيانه المعيش كشاعرية منبثقة وميل متوتر نحو عالم الأشياء، نحو الآخرين، نحو أجسادهم ورغباتهم.

الأهواء أو المشاعر[1]؛ كما تمثل هذه الأهواء المتعددة والمتنوعة والمتباينة إلى أقصى حدّ، أنماط وجود ـ لا محدودة في تنوّعها وشدّتها ـ متفرّدة جدّا. إنّها تمثّل سلسلة الوجود الإنساني التي تحبكها الرغبة.

يعرّف سبينوزا الإنسان بالأساس كفرد[2] موجود على أنّه قدرة على الإثبات ورغبة في الاستمرار في الوجود. إنّه لا يعرّفه لا على منوال **أرسطو** بوصفه حيوانا عاقلا، ولا على منوال **ديكارت** بوصفه **كوجيطو**. فالإنسان، في نظر سبينوزا، هو رغبة[3]. وحسب هذه النظرة للإنسان فإنّ الحياة العاطفية و«الشعورية» هي الأولى، وعليها تتأسس الحياة العقلية كتصوّر واضح متميّز للذّات والعالم وكتأمّل. ليس الإنسان أوّلا نظرة إلى العالم، نظرة فضولية لمشاهد يرى العالم ويتساءل عن منزلته فيه وعن غاياته الشخصية، من منظور رواقيّ وحتى ديكارتي[4]. فعلى خلاف فيلسوف **الكوجيطو**، لا يقدّم سبينوزا في تصوّره للإنسان شكلا جديدا تماما لكينونته، كوعي محض منفصل عن حياة الجسم. وفي حين يكون الإنسان، عند **ديكارت**، بوصفه كوجيطو، «حاكما في العالم» و«مبدأ للموضوعية»[5]، فهو يكون عند سبينوزا، في غير علاقة موضوعية مع العالم وغير منفصل عنه ولا مترفّع عليه. إنّه يكون في الطبيعة، بل يكون من الطبيعة. وكما لاحظ **زاك**، فإنّ الوعي هو من العالم. لا يوجد واقعان اثنان: الوعي والطبيعة. ففكر الإنسان، وجسد الإنسان أيضا، جزء من الطبيعة، جزء من عقل الله اللا محدود. وكلّ إنسان من حيث هو جسم ومن حيث هو روح وفكرة جسم، إنّما هو ينتج بالضرورة عن الماهية الإلهية أو ماهية الطبيعة. إنّه ينتج

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، التعريفان 2 و3.
2. تبرز الفردية كمفهوم أساسي ضمن النسق، إذ كما رأينا في الفصل الأوّل من هذا العمل الأفراد تحسب لهم وجود حقيقي. وإنّ الطبيعة نفسها، في نظر سبينوزا، كائن حيّ، كما لاحظ **ريفو** (Rivaud, « La nature des modes selon Spinoza », in *R.M.M*, Juillet-Septembre, 1935)
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضايا 8-7-6. راجع أيض **س. زاك**، نفس المصدر، ص. 122-121.
4. لقد أثبت **آلكيي** بقوّة، في كتابه *Descartes, l'homme et l'œuvre*، أهمّية النظر والدهشة والإعجاب في كتابات **ديكارت**. ولا نجد شيئا من هذا القبيل عند **سبينوزا**.
5. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 122.

عن التحديد المزدوج لقدرة الله -أو ماهيته- ولنظام الطبيعة[1]. وإنّ هذا الإنسان، هذا الذي «يجمع بين حالين محدودين، هذا الجزء من الطبيعة»، في واقعه المادي والروحي، هو الذي يمكنه أن يرتفع من المعرفة المباشرة لذاته وللعالم إلى معرفتهما معرفة مطابقة وتامّة وإلى الإعتراف بغيره من النّاس.

لكن كيف يتجلّى الواقع الإنساني في العالم؟ ما هي قوانينه؟ ما هي خواص الطبيعة الإنسانية التي تجعل من كلّ إنسان، طوال حياته، فردًا مخصوصا، مماثلا ومختلفا معًا؟ يتجلّى الواقع الإنساني من خلال أوجه التأثير في الإنسان والأشياء والتأثر بهم. وطالما لم يتبيّن الفيلسوف ولم يحلّل هيئته ومشاعره ومكوّناته وفقا للمنهج والترتيب المطلوبين[2]، فلا رجل الأخلاق ولا رجل السياسة يستطيعان إنشاء نظريات ذات قيمة عمليّة، أي ذات منفعة وفائدة للمجموعة الإنسانية. إنّ سبينوزا يعزو إلى غياب مثل هذه المعرفة -الأنثروبولوجية والسياسية- بالإنسان كلّ فشل عملي مترتب عن بطلان المذاهب الأخلاقية والسياسية[3]. وعلى المعكس من ذلك، لعلّ ما يُحسب لرجالات السياسة كونهم أخذوا بعين الاعتبار هذه الطبيعة الإنسانية فنجحوا، في مجال الممارسة والعمل، حيث فشل المنظّرون[4]. يصرّح سبينوزا، في سياق مقابلته بين الفلاسفة الطوباويين ورجالات السياسة الواقعيين، أنّ كلّ مشروع فلسفي سياسي يتكوّن انطلاقا من تمشٍّ نظري مماثل لتمشّي الفلاسفة، ويتمثل في إنجاز علمٍ واقعي واقعية الممارسة التي تسمح بنجاح السياسيين. تلك هي غاية سبينوزا، ووسيلتها هي المعرفة -الصحيحة- بالإنسان، معرفة تقوم على منهج مستوحى تماما من الواقعية المميزة لرجال السياسة.

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضايا 29-28-27-26. راجع **غيرو**، نفس المصدر، الجزء 1، الفصلان 12 -13. راجع كذلك موريس **كوهن** إذ يقدّم تفسيرا واضحا للسبب الذي جعل سبينوزا لا يجد أفضل من أن يمنح اسم الله إلى الطبيعة (Morris Cohen, « Amor Dei Intellectualis », in *Chronicon Spinozanum*, t. III, La Haye, 1923, p. 157).

2. راجع سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسية**، الفصل 7.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرة 4.

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرتان 1 و2. هذه النقطة قد أثارها **داف** (م.م.، ص. 193) و**ثيلي**.(F. Thilly, *Chronicon Spinozanum*, t. 3, p. 90) إلاّ أنّ **ثيلي** لا يذكر **داف**، مع أنّ **داف** هو أوّل من أثارها.

ما هي النتائج التي توصّل إليها سبينوزا انطلاقا من هذا النموذج المزدوج؟ لا شكّ أنّ قراءة متمعّنة **للإتيقا** و **للرسالة اللاهوتية السياسية وللرسالة السياسية**[1] هي وحدها الكفيلة بإبراز هذه النتائج بوصفها مؤلّفة لأنثروبولوجيا سبينوزا وسياسته. لكن قد يُستحسن، تدقيقا للمنهج، أن نستبق المبدأ الذي يقودنا في تحليل أنثروبولوجيا سبينوزا: إنّ قوانين الطبيعة الإنسانية المشتقة كلّها من **الكوناتوس** ليست قوانين «أخلاقية» ولا تقوم على أيّ ضرورة أخرى غير ضرورة التحديد المزدوج للحال المتناهي من قبل الجوهر الأحد ومن طرف السلسلة اللا محدودوة للأسباب الخارجية المحدودة (أو نظام الطبيعة)[2].

المبدأ الموحّد للقوانين وللقضايا المتعلقة بالعاطفة والذي عبّر عنه سبينوزا في كتاب **الإيتيقا** إنّما هو مبدأ **الكوناتوس**[3]. إنّ **الكوناتوس**، بما هو الجهد الذي به يسعى كل كائن إلى الاستمرار في كيانه وإلى إثبات وجوده بقدر ما يستطيع، وبما هو يتعلق بالجسم والروح (التي يتمثل جهدها الرئيسي في إثبات وجود الجسم لمدّة غير محدودة) على حدّ سواء، إنّما هو ماهية الإنسان ذاتها[4] وما يجعله يحافظ على كينونته الفيزيائية والفكرية بقدر ما يستطيع[5]. إنّ طبيعة الإنسان الحقيقية ـ حقيقة منطقية ـ، إذ لا علاقة لها بالظروف التاريخية أو المعطيات الاجتماعية، إنّما تتمثل دائما وقبل كل شيء في «السعي إلى الاستمرار في وجودها» رغم أنّ الإنسان، في أثناء إثباته لوجوده، لا يقتصر على مجرد «طلب العيش»[6]. إنّ

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، التمهيد؛ والباب الخامس، التمهيد؛ و**الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 16، ص. 825؛ و**الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرات من 1 إلى 4.

2. لا يبدي **هيوم** (Hume, *A treatise of human nature*, Introd.) أيّ طرافة عندما يعلن عن عزمه على دراسة العقل الإنساني بناء على المناهج التي كانت تطبّق إلى حدّ عصره في مجال الطبيعيات.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 7.

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضايا 10-9-8.

5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 6 وبرهانها. يؤكّد سبينوزا أنّ له الحقّ بقدر ما له من القدرة؛ وإنه لا يعطي أيّ دلالة أخلاقية للفظ «الحق»؛ إذ الحق يشير إلى قوّة الوجود الطبيعية لدى الفرد. وإنّا نقدّم تحليلا للتكافؤ بين الحق والقوّة في الباب الثاني من عملنا هذا. إلا أنّ الإنسان يتأثر بالقوى الخارجية وتبقى قوّته الشخصية مقهورة أمامها بصورة لا محدودة (انظر **الإيتيقا**، الباب الرابع، البديهية، والقضية 3).

6. هذه العبارة مستعارة من **بول ريكور**.

مصادرة سبينوزا هي أنّ **الكوناتوس**، الذي سننظر لاحقا في استتباعاته على صعيد الوجود البشري والاجتماعي والسياسي، يمثّل الخبرة الرئيسية التي يعيشها كلّ إنسان. فهل سنؤكّد مع **بولوك** (Pollock) أنّ خبرة الجهد هذه في سبيل الاستمرار في الوجود إنّما هي خبرة مبدأ كوني إيجابي وديناميكي[1] يتجلى من خلال الإنسان في قالب «براكسيس» ولغة ومنشآت تنمّي هذه «القوّة»[2] عل صعيد آخر غير الصعيد العضوي؟ يبدو الأمر كذلك، باعتبار أنّ هذا السعي إلى الاستمرار في الوجود، الحاضر على الدوام، يولّد -دائما حسب **بولوك**- علاقات معقدة بين الإنسان وغيره، أي بينه وبين محيطه، بينه وبين الحقل الذي يمارس فيه فعله، بينه وبين موضوع رغبته. إنّ حياة الفرد «جهد متواصل لدمج العلائق الباطنية في العلائق الخارجية{دمجا يقتضيه **الكوناتوس**}»، وهو جهدٌ يمكن تعريفه مع سبينوزا كمثابرة و «إصرار الشيء على وجوده»[3]. فعندما يجد جهاز عضوي فردي نفسه في «مجابهة مع بعض الظروف الخارجية»، فإنه يسعى إلى «البقاء على ما هو عليه»، بل يسعى إلى الحفاظ على كمّ معيّن من التبادل بينه وبين المحيط الخارجي، وذلك باستعمال موارده الخاصة ومعطيات المحيط معا، وباستيعاب ما يمكنه أن يستوعب منه وإلاّ بمقاومته[4]. إنّ **الكوناتوس** جهدٌ يبذله كل كائن حيّ للصمود أمام ما يهدد وجوده ووحدته وما قد يحطّمه. **الكوناتوس** هو في آنٍ جهدٌ لإثبات

---

1. Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, pp. 205-206 ; cf. aussi Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York , N.A. Library, 1955, Part III, para. 16-21, pp. 186-191 :

حيث يعالج المؤلف بنية التجربة بالنظر إلى علاقة الذات والموضوع في تاريخ الأفكار، فيلاحظ أنّ «الأحداث» و المناسبات الخبرية – التي تقتضي تدخل فكر الإنسان – هي التي تؤلف الطبيعة، فيرى أنّ المطلوب هو تعيين العناصر المتماثلة التي تربط التجربة الإنسانية بالعلم الفيزيائي: فبالنسبة إلى العلم الفيزيائي تكون الأحداث الطبيعية مواضع للطاقة وتكون الطبيعة برمّتها مؤلّفة من سيل للطاقة. وفي ذات السياق، يمكن أن ننظر إلى الشخصية الإنسانية، إذ هي عرضة لانفعالات كثيرة، على أنها «سيل للطاقة الانفعالية»

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 45، الحاشية. النص اللاتيني يُقرأ هكذا:

« ...vis...qua unaquaeque in existendo perseverat... »

3. هذا التعريف للحياة هو لـ**هربرت سبنسر** H. Spencer ويذكره **بولوك** كلّ مرّة يقوم فيها «بقراءة عصرية لفكر سبينوزا»

4. Cf. l'analyse de Pollock, o.c., p. 207.

الذات وللمقاومة. والحياة هي هذا الجهد الذي لا ينفكّ يُبذل ولا ينفكّ يكتمل. الحياة[1] إنّما هي الإفلاح في المقاومة مع إثبات الذات.

لنواصل التحليل مع **م. غيرو** (M. Guéroult) و **س. زاك** (S. Zac).

**الكوناتوس** كقدرة على الإثبات والمقاومة يثبت ذاته لدى الإنسان[2]، لا كمجرد واقع عضوي، وإنما بالضرورة، طبقا للنسق، كشكل من أشكال الحياة الذهنية[3]، شأنه شأن العواطف والأهواء[4] التي تجد فيه أساسا لها باعتبار ما يطرأ عليها من موضوعات متنوعة. ذلك لأنّ **الكوناتوس**، إذ لا يعرض فقط للجسم، بل للنفس أيضا[5] ـ لأنّ النفس ليست متميزة عن الجسم، بل هي فكرة جسم بالفعل ـ ليس فقط سعيا للإثبات أو اندفاعا نحو موضوع ما، بل هو كذلك وعي الذات بوصفها جهدا واعيا ينحو نحو الموضوع: «تسعى النفس إلى الاستمرار في كيانها لمدّة غير محدّدة، وهي تعي سعيها ذاك»[6]. فإذا نسبنا هذا السعي إلى النفس وحدها، سمّيناه

---

1. قد يبدو هذا التعريف للحياة غامضا إذ لا يميّز بوضوح بين الحياة وما ليس الحياة. ولقد ردّ **بولوك** على هذه الملاحظة فقال إنّ سبينوزا ليست غايته أن يفسر العالم العضوي بقدر ما هي أن يفسر طبيعة الإنسان. غير أنّ النظريات البيولوجية اللاحقة، كما أضاف **بولوك**، قد عوّدتنا على ربط الحياة بتاريخ المجهود المتواصل لدى الأفراد ولدى الأنواع الحية في سبيل المحافظة على نوع من التلاؤم بين الكيان العضوي والمحيط الذي يوجد فيه. فكلما زاد هذا التلاؤم زاد وجود الفرد والنوع كمالا. انظر S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, pp. 112–120 et 128.
2. كما أثبت مؤرخو الفلسفة السبينوزية، فإنّ **الكوناتوس** يشكّل مبدأ تحليل الانفعالات عند سبينوزا. وانطلاقا من هذا المفهوم المركزي يقدّم سبينوزا تحليله لعاطفتي الفرح والحزن اللتين تمثلان مع انفعال الرغبة الانفعالات الأصلية الأولى. انظر كتاب **فرويد** عن **تأويل الأحلام** حيث يتناول تحليل انفعالي الخوف والفرح بطريقة شبيهة بطريقة سبينوزا (Freud, *De l'interprétation des rêves*, Paris, Gallimard, pp. 392–399)
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 9.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني البديهية 3. راجع **غيرو** (م.م.، الجزء 1، التذييل 1، ص. 413)، إذ يقول: «أحوال الفكر البسيطة هذه إنما هي حالات إرادية أو عاطفية (إرادة، حبّ، رغبة، فرح...). فكلّ هذه الأحوال، مع أنها ليست أفكارا، تظلّ مستحيلة بدون الأفكار...».
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 9، والقضية 10، البرهان. انظر كذلك: Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, ch. 5.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 9.

«إرادة»، وإذا نسبناه إلى الوحدة نفس/جسم، سمّيناه «شهوة». فإذا كانت الشهوة تعي ذاتها، كانت رغبة. الرغبة هي كينونة الإنسان وجوهره.

وتقوم نظرية الرغبة، لدى سبينوزا، على التمييز بين الرغبة والإرادة. وفي **الرسالة الموجزة**[1]، يعرّف فيلسوفنا الرغبة بوصفها «ميل النفس إلى ما تراه حسنا»، والإرادة بوصفها القدرة على الإثبات أو النفي، وبوصفها «القرار الداخلي» الذي يؤكّد أنّ موضوع رغبتنا «إنّما هو حسن»[2]. إنّ سبينوزا يميز الرغبة عن الإرادة بالإحالة على التعريف الأرسطي للرغبة[3]: فالرغبة، لدى **أرسطو**، جنس من نوعين. فمن حيث هي جنس، تتضمّن الرغبة ـ أو Cupiditas، حسب المعجم اللاتيني الذي يلجأ إليه سبينوزا في نص **الرسالة الموجزة**ـ كلّ الميول، سواء كان غرضها خيرا أو شرّا. وهي تتفرع إلى نوعين ـ متقابلين ـ هما إرادة الخير (Voluntas) وإرادة الشر (Voluptas)[4]. ويقيم سبينوزا فرقا أساسيا بين الإرادة بوصفها تأكيد خيرٍ ما، والرغبة بوصفها مجرد ميل. ويردّد هذا التمييز في كتاب **الإيتيقا** معَ بعض التعديلات: حيث يردّ ماً يوجد في النفس من إثبات أو نفي، وهو ما نسمّيه الإرادة، إلى صدق أو بطلان القضايا المعروضة. إنّ الإرادة، كما يتمّ تعريفها في **الإيتيقا** هي «ملكة[5] الإثبات والنفي، وليست الرغبة؛... إنها الملكة التي بفضلها تثبت النفس أو تنفي ما يكون صادقا أو باطلا، وليست الرغبة التي بها ترغب النفس في الأشياء أو تنفر منها»[6]. ويؤكّد سبينوزا من جديد على الفرق بين الرغبة والإرادة ـ التي يربطها بالنفس بما هي قوّة ترنو إلى معرفة الحق والباطل ـ عندما يعرّف **الكوناتوس** لدى

---

1 . سبينوزا، **الرسالة الموجزة**، الباب الثاني، الفصلان 17 - 16.

2 . سبينوزا، **الرسالة الموجزة**، الباب الثاني، الفصل 16، الفقرة 2.

3 . سبينوزا، **الرسالة الموجزة**، الباب الثاني، الفصل 18 حيث نجد تلميحا لمذهب **أرسطو** في الرغبة دونما إشارة إلى أيّ نصّ من نصوصه.

4 Cf. H.A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, p. 167, sq ; cf. Guéroult , *Spinoza*, *L'Ame* (Ethique, 2), ch. 18, pp. 488-496.

5 . لا يقصد سبينوزا بالإرادة ملكة مطلقة ــ كائنا ميتافيزيقيا وهميا، كائنا عقليا ــ وإنما إرادة جزئية واقعية. راجع **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 48، الحاشية.

6 . سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 48، الحاشية. يلاحظ غيرو (م.م.، الجزء 2، الفصل 18، ص. 488) أنّ استنتاج الإرادة يتلو استنتاج طبيعة الفكرة.

الإنسان بقوله: «إذا تعلق ذلك الجهد بالنفس وحدها، أطلقنا عليه **الإرادة**، وإذا تعلق بالنفس والجسم معا، أطلقنا عليه **الشهوة**...»[1]

ولمذهب سبينوزا في الإرادة أكثر من ميزة؛ فهو بادئ ذي بدء، كما رأينا أعلاه، يميز بين الإرادة والرغبة. إنّ سبينوزا يوضّح في هذا السياق ما يعنيه بالفعل الإرادي بردّه إلى نظام الفكر؛ بحيث لم تعد الإرادة كما وصفها **ديكارت**[2]، أمرا مجرّدا[3]. فـ**ديكارت**، إذ يفصل بين الذهن والإرادة، يقدّم الإرادة على أنّها قوّة من نسيج ذاتها (sui generis) ومتميزة عن الذهن، ثمّ يمنحها صبغة ذهنية بفصلها عن الخبرة الوجودية للفعل الإرادي. بهذا الفصل بين الإرادة والذهن يردّ **ديكارت** الإرادة إلى مفهوم نظري، ولكنّ سبينوزا، لكونه يرفض إقامة مثل هذا الفصل داخل الفرد، يوحّد بين الذهن والإرادة ضمن فعل الفهم والتعقل ويبني وحدة وجود الإنسان، كما يعاود تحليل الفعل الإرادي في جذوره الوجودية المعيشة، جذوره الجسمانية. لكن لا يفوت سبينوزا أيضا أنّ الفعل الإرادي، وهو فعل واحد في الأصل ويقترن بالحياة باعتباره جامعا للحياة، سرعان ما يتجزأ وينساب في غياهب المشاعر المتعددة، فيحيد عن وظيفته الخاصة الأصلية ويتحوّل إلى وازع قسمة وشقاق وتمزق واستلاب.

ينكر سبينوزا، في إعداده لنظرية الإرادة، أن تكون الإرادة ملكة حقيقية[4]: وهذا لعمري أمر هام جدّا. إذ يلاحظ سبينوزا أنّ ما يوجد فعلا إنّما هي الأفعال الإرادية العينية والفردية ـ الإرادات الجزئية ـ التي يشار إليها بلفظ عام هو لفظ الإرادة؛ أمّا الإرادة كملكة وقوّة، فهي لا تعدو أن تكون كيانا عقليا، Ens rationis كما يعبّر عنها سبينوزا في **الرسالة الموجزة**. وفي هذا السياق يقدّم سبينوزا نقدا لـ**بسيكولوجيا الملكات**، فيرى أنّ ملكة الإرادة «أسطورة»[5]؛ كما يرى أنّ «الذهن» و «الرغبة» و

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 9، الحاشية. يقول غيرو (نفس المرجع، ص. 499): إنّ سبينوزا يعبّر «عن تماهي الإرادات والأفكار».
2. راجع ديكارت، **التأمل الرابع**.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 48، الحاشية.
4. سبينوزا، **الرسالة الموجزة**، الباب الثاني، الفصل 16، الفقرة 4.
5. M. Guéroult, *Spinoza*, *De l'Ame* (*Ethique*, 2),ch. 18, p. 496.

«الحب» عموما هي كيانات عقلية[1]، كيانات ميتافيزيقية، كيانات وهمية. وفي مؤلّف **الإيتيقا** يكرّر سبينوزا هذا النقد حرفيّاً[2]، حيث نجده مماثلا، بما يتضمنه من الواقعية، لنقد **أرسطو** لنظرية **أفلاطون** في النفس بما هي جوهر ثلاثي. ويمكن أن نعتبر الوصف الذي يقدّمه سبينوزا للإرادة كمحاولة توحيد للإنسان العارف[3]، باعتبار المماهاة التي يقيمها بين الذهن والإرادة؛ ولكن يمكن أن نعتبره أيضا كمحاولة لتوحيد الإنسان من منظور آخر. إذ يبيّن سبينوزا أنّ إرادة الإنسان ليست فقط القدرة، الواعية لذاتها، على الإثبات أو النفي في مستوى القول، بل هي أيضا حركة الكيان بعينه، **بما هو جسم ووعي بالجسم، تجاه الأشياء أو الكائنات الخارجية**. إنّ هذا الجهد لتوحيد الإنسان بوصفه كتلة جسدية وروحية لا يهمّنا فقط لكونه يجعل سبينوزا قريبا منّا، وإنّما لكونه يؤكّد على تماهي الإرادة والذهن ويقف متحدّيا كل الذين نسجوا على منوال **ديكارت**[4] وميّزوا بينهما. إنّه استفزاز وتحدّ[5]، لأنّ فلسفة القرون الوسطى قد وحّدت عموما، في الذات الإلهية، بين الذهن والإرادة، و**سبينوزا** يريد أن يبيّن أنّ ما يجري على الإله يجري على الإنسان، في هذا المجال[6].

ويستخلص **ولفسون** (Wolfson) بكامل الدقة وكل الوضوح، في كتابه عن فلسفة سبينوزا[7]، التماثل الذي يسهل إبرازه، بين الأبواب الثلاثة الأخيرة **للإيتيقا** والمؤلفات الإيتيقية التي أعدّها أسلاف سبينوزا النوابغ في علم أهواء النفس ورذائلها وفضائلها وفي سعادة الإنسان القصوى. نذكر منها **الإيتيقا إلى نيقوماخوس**، وكتابات الرواقيين، وكتابات **شيشرون** الفلسفية، وحتى **اللوثيان** لـ**هوبز** ورسالة **في أهواء النفس** لـ**ديكارت**. ويمكن تشخيص التماثل بإعداد قائمة في انفعالات النفس وقواها الشبيهة

---

1. سبينوزا، **الرسالة الموجزة**، الباب الثاني، الفصل 16، الفقرة 4.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 48، الحاشية.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 49، اللازمة.
4. في **الرسالة الموجزة**، ينقد سبينوزا بكل صراحة نظرية **ديكارت** عن الإرادة؛ راجع الباب الثاني من **الرسالة الموجزة**، الفصل 16، الفقرة 3. وراجع **ديكارت**، **مبادئ الفلسفة**، I، الفصول 35-32.
5. Cf. à ce sujet Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, p. 171.
6. M. Guéroult, *Spinoza*, *De l'Ame* (*Ethique*, 2), ch. 18, para. 24, p. 515.
7. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, ch. 18, p. 180.

بالتي يحلّلها سبينوزا. لكن لعلّ هذا التماثل لا يتعدى أن يكون تماثلا في الظاهر وفي الإسم. إنّ **ولفسون** يشدّد على الفرق بين مذهب سبينوزا في الأهواء ومذهب أسلافه. إنه فرق في زاوية النظر، كما يصرّح سبينوزا نفسه في تمهيد الباب الثالث من **الإيتيقا**[1]، وهو فرق يترتب على فرق في المنهج: إنّ ما يقصده سبينوزا هو دراسة الأفعال والشهوات كنواتج للسببية الطبيعية، أي كظواهر ينبغي تعريفها وشرحها. فهذا منهج دقيق صارم، بل إنه منهج هندسي. وهو كذلك منهج في الملاحظة والتعليل. وإنّا على بيّنة، على الأقل فيما يتعلق بقضية المنهج، من اختلاف منظور سبينوزا عن منظور بعض فلاسفة القرن السابع عشر الذين لم يعاصروه فقط بل كذلك ألهموه.

قد يتعذر للوهلة الأولى إدراك الفرق بين منهج سبينوزا ومنهج **ديكارت**، سيما إذا أخذنا في الاعتبار، مع **ولفسون**[2]، أنّ سبينوزا نفسه يقرّ بما يدين به لبعض «النوابغ» الذين أقبلوا على تفسيرالعواطف الإنسانية بعللها الأولى[3]. لكن حتى هؤلاء الفلاسفة، إذ يحلّلون أهواء النفس بوصفها ظواهر طبيعية تخضع لقوانين طبيعية عامة، يميزون الأهواء عن الفضائل والرذائل، على غرار **أرسطو**[4]. فـ**ديكارت** ـ إذ ينسج على منوال **المعلّم**، مهما أنكر وزعم أنّه جدّد ـ يميز بين الأهواء وأفعال النفس، أي بين الانفعال والإرادة[5]. يقوم هذا التمييز، إذ يسمح لـ**ديكارت** بأن يثبت أنّ كل إنسان قادر «على التحكم بصورة مطلقة في جميع أهوائه»[6]، على الطرح القائل بالاختيار الحر والإرادة الحرة[7]. وعلى هذا الطرح يردّ سبينوزا في تمهيد الباب الثالث من **الإيتيقا** حيث يقول إننا إذا أنكرنا الإرادة الحرة لن نستطيع التمييز، على المنوال الديكارتي، بين الأفعال

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، التمهيد.
2. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, pp. 181–182.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، التمهيد.
4. أرسطو، **أخلاق نيقوماخوس**، II، V، 1105ب 25 – 1106 أ 2: «فلا الفضائل ولا الرذائل من قبيل الأهواء، لأننا لا نقال أخيارا أو أشرارا بالنظر إلى أهوائنا وإنما بالنظر إلى فضائلنا ورذائلنا».
5. Descartes, *Les passions de l'Ame*, Première partie, art. 1, 28.
6. Descartes, *Les passions de l'Ame*, Première partie, art. 50.
7. Descartes, *Les passions de l'Ame*, 3éme partie, art. 152.

والأهواء (الانفعالات). بيْد أنّ الأفعال، شأنها شأن الأهواء والانفعالات، إنما تحددها بالضرورة أسباب معيّنة. فحالما نطرح الفرضية المجردة وغير القابلة للتحقيق بالتجربة، فرضية حرية الإرادة، يصبح تأمل الطبيعة الإنسانية متوقفا على دراسة سلوك الإنسان وتفسيره بفضل «قوانين الطبيعة»[1] دونما تقييمه أو إطلاق حكم أخلاقي عليه. فالمنهج الذي يريد أن يتوخاه سبينوزا في ملاحظة أفعال الإنسان وانفعالاته ينفر من كل موعظة أخلاقية.

فلو تحاشينا السقوط في الأحكام المسبقة لأخلاق العامّة، ولو تفادينا استعمال أفكار مضللة من نوع الكيانات العقلية والمعاني الكلية والمفاهيم الميتافيزيقية والخيالات، لاكتشفنا أنّ الإنسان، بوصفه جزءا من الطبيعة، إنما هو يخضع لقوانينها. وعلى ذلك فبينما يضع سبينوزا المبدأ الأساسي للوجود الإنساني ألا وهو مبدأ الرغبة، نجده في الوقت ذاته يؤكّد بشدّة على قانون رئيسي من حيث المنهج، سواء بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا أو بالنسبة إلى السياسة: إنه القانون الذي يقرّ بوجود علاقات سببية ضرورية على صعيد العقل؛ إنّ الحتمية تسود على مستوى السببية العقلية[2]. وإنّ كلّ أنماط التفكير لدى الإنسان، وكلّ أفكاره، التامة وغير التامة، ورغبته ومشاعره، تنتج جميعها بالضرورة عن الطبيعة الفاعلة في كلّ امرئ. وكذلك الأهواء المترتبة جميعها عن الرغبة، فهي قدرات تفعل وفقا لقوانين الطبيعة. فسواء كانت تعبّر عن قوّة الوجود وديناميته أو عن العجز والبؤس وعن «الجحيم الحقيقي»[3]، فهي نتائج مترابطة ضمن سلسلة الأسباب الطبيعية وفقا لقانون الضرورة الكونية. بناء على هذا القانون الكوني يتأسس **الكوناتوس** أو الرغبة فينتشر ويتفرع إلى مختلف الأهواء. وينصّ كتاب **الإيتيقا**، في شكل قضايا (Propositions) ولوازم (Corollaires) وحواشي (Scolies) ومأخوذات (Lemmes)، على خواص الطبيعة الإنسانية وقوانينها، أي على أوضاع الحياة العقلية المنيعة والتي لا ينكرها ولا يتجاهلها غير الأحمق والمجنون. فبما أنّ قوانين الطبيعة الإنسانية هذه

---

1. سبينوزا، **الرسالة الموجزة**، الباب الثاني، الفصل 18، الفقرة 9.
2. في تمهيد الباب الثالث من **الإيتيقا** يؤكد سبينوزا على حتميّة السببية النفسية: «...تخضع العواطف لنفس الضرورة الطبيعية التي تخضع لها بقية الظواهر الفردية». (راجع أيضا **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 4، اللازمة)
3. سبينوزا، **الرسالة الموجزة**.

منيعة يتعذّر خرقها، شأنها شأن الجاذبية الكونية، فلا مندوحة إذًا عن معرفتها معرفة تامة. فعلى أساس معرفة كهذه ومنهج كهذا[1] يمكن تأسيس معرفة بالإنسان تساعد على إنجاز علم قابل للتطبيق على السياسة. فالمطلوب إذًا، بعدما تمّ إقرار قوانين الحياة العقلية، أن يقع ـ بالنظر إلى نظام التعليم (علم الإنسان أو أنثروبولوجيا) ـ ترتيب كلٍّ من السلوكات الفردية والمنظومات الاجتماعية والسياسية للمجموعات البشرية.

(ليست غايتنا هنا إحصاء جميع قوانين الطبيعة الإنسانية التي يعرضها سبينوزا في **الإيتيقا**، ولكن سنؤكد على بعض خلاصات تحليله. يبيّن سبينوزا أنّ كلّ العواطف، من أفعال وانفعالات، إنما هي تعابير مختلفة لنفس **الكوناتوس** ولنفس الإثبات للوجود. بيد أنّ **الكوناتوس** لا يقتصر على هذا الطلب الحيوي؛ وكما كتب **ريكور** (Ricoeur)[2]، فإنّ في الأهواء، وخلف الأهواء وحتى خلف الوجه المريع للهوى، «ينبغي أن نعثر على الإنسانية، وعلى المطلب المؤلف للبراكسيس الإنسانية والذات الإنسانية». إنّ سبينوزا، إذ «يقطع مع هيبة الظاهرة»، «يكشف عن الماهية». فـ**الكوناتوس** بما هو جهدٌ للوجود إنّما هو في الإنسان أصل رغبته في الكمال، ومحفّزه على البحث عن الحقيقة بما هي خيره الخاص دون منازع. وباعتباره أصل الرغبة في الكمال، يتجلى **الكوناتوس** في الإنسان كشعور بعدم الرضى وبالتقصير، وذلك في رفض كل ما يشوّه ويحيّر ويهدم. إنّ **الكوناتوس** هو أرضية كل أشكال الرغبة في التقدم كما هو منطلق **إرادة المضيّ قُدما**: فيما بعد حواجز الجهل والعقائد ـ الميتافيزيقية والدينية ـ والتشيعات. في منبع الحياة هذه التي تريد أن تمضي إلى ما بعد الحياة، يوجد أكثر ممّا هو حيوي أو بيولوجي[3]: يوجد مطلب السعادة

---

1. Cf. Hubbeling, *Spinoza's Methodology*, Assen, Van Gorcum, 1967, ch. 1 et 2, pp. 8-86.

2. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, II, Paris, Aubier Montaigne, 1960, pp. 127-128.

3. ولذا يبد من الصعب أن نسلّم، مثلما فعل بعض شارحي فلسفة سبينوزا، بأنّ **الكوناتوس** مماثل لمبدأ العطالة أو القصور الذاتي في البيولوجيا

(Cf Rivaud, « Les Per se nota dans l'Ethique », in *Chronicon Spinozanum*, t. 3, 1922, pp. 138-154)

والرغبة في الفرح، ثم يوجد طلب الحكمة وإرادة التمتع بها وبالسعادة مع أناس آخرين.

وانطلاقا مرّة أخرى من التحديد الضروري لل**كوناتوس** بما هو أصل إثبات الذات، يستخلص سبينوزا قانونا من جملة القوانين الأساسية للطبيعة الإنسانية بالنظر إلى استتباعاتها الإيتيقية والسياسية: فكل إنسان يسعى دائما إلى «صالحه الشخصي»، إلى ما يراه خيرا له، «الخير...الأعظم، أو الشر... الأقل»[1]. إنّ الإنسان يبحث عمّا هو خير، عمّا يفيده، بحماس شديد؛ وإنّه لا يقبل أن يدافع عن مصالح غيره إلاّ في صورة ما إذا ساعده ذلك على تحقيق مصالحه. فهذا استعداد طبيعي لدى الإنسان، ومن المحال، بل من غير المعقول عدم أخذه في الحسبان. الأنانية لدى الإنسان أمر طبيعي وأساسي، وحبّ الذات إنما هو أكثر الانفعالات انتشارا بين النّاس: إنه قانون طبيعي أساسي في الطبيعة الإنسانية، ولا القانون الأخلاقي ولا الديني أو حتى السياسي يستطيع القضاء عليه تماما؛ بل كل ماتستطيعه هذه القوانين هو الحدّ منه لا غير. لقد حاولت إخماده، لكن بلا جدوى، إذ لم تقدر أبدا ولن تقدر أن تحوّل كينونة الإنسان إلى محض غيرية وإيثار وأن تجعلها مجرد نفي للأنانية. بناء على هذا القانون، يستخلص سبينوزا مطلبا أساسيا لفلسفته السياسية: المماهاة بين الحق والقوّة. فالحق الذي لا يقدر على الدفاع عن مطامحه ليس حقّا: إنه لا شيء يُذكر. هذه المماثلة بين الحق والقوّة، أو بين الحق والأمر الواقع كما نقول في لغتنا الحديثة، إنما نلمحها في ملاحظة هامة تتعلق بطبيعة العقد: فكل عقد يجري بين الأفراد، أو بين الأفراد والدولة، أو حتى بين الدول، لا يدوم إلاّ دوام المصلحة المتبادلة التي تجدها فيه الأطراف المتعاقدة والتي تحثها على احترامه. ومع أنّ هذه الملاحظة تذكّر بملاحظة مماثلة لدى **ماكيافلّي** (Machiavelli)، إلاّ أنّها لا تمتّ للماكيافلّية بصلة: إنها ظاهرة بسيطة يعاينها سبينوزا في الطبيعة الإنسانية. فالواقعية السياسية إنما تقوم على معرفة قوانين طبيعة الإنسان.

ويشير سبينوزا، باعتبار أنّ **الأنانية** خاصة جوهرية من خواص الطبيعة البشرية، إلى أنه يتعذر على أيّ سلطة سياسية أو كنسية أن تفرض على

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 828. راجع خاصة شرح **غيرو** (م.م.، الجزء 2، التذييل رقم 3، حول تعريف نفس الإنسان وماهيته، ص. 551-547).

النّاس أوضاعا للضغط عليهم تماما؛ وتعبّر كل محاولة عن الجهل والعجز. فمعنى **الأنانية** ومعنى **الإيثار**، كما يستعملهما الإنسان العامي وكما يطرحهما سبينوزا خارج حقله الإبستيمولوجي[1]، هما «كيانان عقليان» ومن تأليف مخيّلتنا؛ إنهما سبب الالتباس الحاصل في معرفة أعمال الإنسان وسلوكاته، بدل ملاحظة هذه الأعمال وتفسيرها وفق قوانين الطبيعة الكلية لغاية معرفتها معرفة تامة.

وتكون معرفة القوانين الأساسية لطبيعة الإنسان معرفة واجبة على العلم السياسي وما يشتقّ منه من ممارسات؛ ذلك لأنّ السياسة لا تكون ممكنة كممارسة وكعلم إلا متى وجدت في حقل الأهواء والانفعالات ضالّتها. إذ حالما يتمّ التعرف على الطابع الضروري لقوانين الطبيعة الإنسانية، تصبح هذه القوانين ممثلة للبيان الأساسي الذي يحدّد ما يستطيعه صاحب السلطة العليا، مهما كان حكمه مطلقا، وما لا يستطيع تجاوزه دون أن يحطّم نفسه: فعلى اعتبار هذه الحدود التي يلزمه بها العلم الأنثروبولوجي، تحدّ السلطة السياسية من طلباتها ويصبح تحمّلها ممكنا من طرف الخاضعين لها. ويلاحظ سبينوزا أنّ المؤسسات السياسية التي تأخذ في اعتبارها قوانين الطبيعة الكلية التي على مقتضاها توجد جميع الأشياء وتتصرف[2]، تبقى في استقرار دائم، بينما تكون المؤسسات التي تخرق هذه القوانين وتتحدّاها عرضة لعدم الاستقرار وللزوال بسرعة[3]. ذلك لأنه حسب ما تقتضيه قوانين الطبيعة فإنّ أحد المظاهر الرئيسية **للكوناتوس** لدى الإنسان يتمثل في الرغبة في الحرية، حرية الفكر والعمل. إنّ الدولة تنشأ من مطلب إنساني حقيقي، يعبّر عن هذا التعطش للحرية وعن هذا **الكوناتوس**. وقد لا نختلف مع **إكشطاين** (Eckstein) في أنّ **الكوناتوس**، في فلسفة سبينوزا، بما هو الميل إلى حفظ الذات، إنما هو أساس كل فضيلة[4].وقد يبدو من

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصلان 5 (ص. 690-688) و6 (ص. 693-694). فضلا عن المسافة الإبستيمولوجية التي تفصل الفيلسوف عن العامّة والسوقة، هناك ما يفصل سبينوزا عن اللاهوتيين: «غير أنّه، لمّا كان لا يوجد برهان، مهما كان حجمه، يصمد أمام اللاهوتيين العاديين،...».

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 4، ص. 667.

3. يستخدم ثيلي نفس الحجة في مقاله
« Spinoza's doctrine of freedom of speech », in *Chronicon Spinozanum*, t. 3 1923, pp. 88-107).

4. Cf. Eckstein, Article cité.

المفيد أن نحوّل هذه الفكرة من السجلّ الإيتيقي إلى السجلّ السياسي عندما يحين الأوان.

في نظر سبينوزا، باعتباره مؤسسا لنسق فلسفي إيتيقي وسياسي، يتعذر قيام علم بالإنسان بغير تحليل مبدئي تنظيمي لجملة سلوك الإنسان العيني الذي يبدو في ظاهره فوضويّا، مع أنه يخضع في الواقع لحتميّة صارمة. إنّ سبينوزا، كأنثروبولوجي سابق لأوانه، يرمي عرض الحائط بكل دراسة للطبيعة الإنسانية تقوم على أحكام أخلاقية مسبقة، ويرفض تقييم سلوك الإنسان قياسا على سلّم قيمي أصيل نزعة ترنسندنتالية ألوهية أو نزعة دغمائية لاهوتية تؤكّدان بشدّة على فساد الطبيعة الإنسانية جرّاء الخطيئة الأولى. ففي نظر سبينوزا، لا يوجد في الطبيعة لا عيوب ولا رذائل ولا خطايا. وهو يستبعد، في تمهيد الباب الثالث من **الإيتيقا**، مفهوم الرذيلة كما المفهوم المشتق منه والمقابل له، مفهوم فضيلة أخلاقية سلبية، بالمعنى العامي للكلمة: «لا شيء يحدث في الطبيعة ممّا يجوز اعتباره عيبا كامنا فيها، لأنّ الطبيعة هي عينها باستمرار، وقوّة فعلها قوّة واحدة لا غير»[1]. لا تشير كل هذه المفاهيم إلى أيّ واقع حقيقي؛ إنها خرافات وأوهام، أي ضروب من التفكير والمعاني تعوّدنا على تكوينها بالمقارنة بين كائنات من نفس الجنس[2]. تبدو بعض هذه الكائنات أكثر واقعية وأكثر كمالا من غيرها، وننظر إلى غيرها على أنّه ناقص بالمقارنة مع نموذج ما. ويحافظ سبينوزا على هذه المعاني للحديث عن النّاس والتفكير فيهم وفق «أنموذج للطبيعة البشرية». فكل ما يقرّب الإنسان من هذا النموذج يشار له بلفظ إيجابي، وكل ما يبعده عنه يشار له بلفظ سلبي[3]. إنّ الكينونة الإنسانية لا تتجلى دائما بنفس القوّة، وإنّ قدرتها وفضيلتها تتغيران وفقا لبعضهما البعض. فكلما قرّر الإنسان العمل والفعل وفقا لمقتضيات طبيعته الخاصة وقوّة كيانه وفضيلته الشخصية، كان قويّا؛ وعلى العكس، وهو الأغلب، يكون عاجزا عندما تدفعه عوامل مناقضة لطبيعته وقدرته الشخصية وتقهره (أحداث أو ظروف). إنّ عجز الإنسان، سواء كان وقتيا أو نهائيا، يعود إلى الضعف الذي يطرأ على **الكوناتوس** عندما يجد المرء نفسه تحت

---

1 . سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، التمهيد.

2 . سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، التمهيد.

3 . سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، التمهيد.

وطأة الأشياء الخارجية. ففي رأي سبينوزا، تكون علاقات الإنسان بالعالم الخارجي علاقات عداء متوترة: إنها علاقات قوّة وعلاقات صراع. ولا يضع سبينوزا مسافة يتعذر قطعها بين الإنسان (بما هو ذات منعزلة) وعالم الأشياء؛ فالعلاقة إنسان/عالم إنما هي المعطى الأوّل للتجربة الإنسانية. إلا أنّ كيفية هذه العلاقة هي ما يحدّد قدرة الإنسان أو عجزه. وتتجلى هذه العلاقة إنسان/عالم على مستويات متنوعة. يدور فصلنا الموالي حول هذا التنوع وهذا التجلّي للرغبة في حياة الإنسان.

# الفصل الثالث

## الوجود الإنساني بما هو انتشار للرغبة

لقد أحصى **غيرو**، في نهاية مجلّده الثاني حول سبينوزا، عشرة تعريفات سبينوزية لماهية الإنسان وماهية النفس، وهي من المعاني المترابطة جدا «باعتبار أنّ النفس هي فكرة الجسم ولا تنفصل عنه، بينما الإنسان لا يعدو أن يكون إلا نفسا وجسما متّحدين اتحادا لا يقبل الانحلال»[1]. وباستثناء التعريف الأوّل إذ يقدّم تعريفا عاما جدّا لماهية الإنسان وقد يصلح للإنسان الموجود ولماهيته الأزلية على حدّ السواء، فإنّ التعريفات الستة الموالية تتعلق «بالنفس» ـأو الروحـ سواء بما هي فكرة الجسم، أكان موجودا أو غير موجود، أو بما ماهيتَها تتمثل في المعرفة. أمّا التعريفات الثلاثة التي يذكرها **غيرو** في الأخير فهي التي تعرّف ماهية الإنسان «بخاصّته القابلة للتحويل»[2]ـ أي بالشهوة[3]، والرغبة[4]، والقوّة[5].

---

1. M. Guéroult, *Spinoza, l'Ame* (*Ethique*, 2), Appendice n° 3, p. 547.
2. M. Guéroult, *Spinoza, l'Ame* (*Ethique*, 2), p. 551.
حيث يلاحظ **غيرو** أنّ تعريف الإنسان بوصفه رغبة، مع أنه أساسي، إلا أنه ليس تعريفا رئيسا. وينبّهنا **غيرو** كي لا نقوم بعملية قلب للسبينوزية بجعل الرغبة بمفردها هي ماهية الإنسان الأولى. إذ سنخلط بهذه الصورة بين **سبينوزا** و**شوبنهاور**. فكل تعريفات الإنسان كرغبة أو كقوّة تبقى تابعة للتعريف الأساسي الذي يؤكّد أنّ ما يؤلّف أوّلا ماهية النفس البشرية إنما هو فكرة جسم موجود بالفعل. راجع سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 3، البرهان.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 9، الحاشية.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 9، الحاشية.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 7.

في نسق سبينوزا، يشكّل الإنسان، بما هو كائن رغبة، موضوعا للعلم[1]، ويقوم المنهج الهندسي لهذا العلم على إثبات أنّ المشاعر لا تؤلّف كيانا قائما على حدة، بل تخضع للضرورة الطبيعية وللسببية المطلقة. وكما سبق أن أشرنا، فإنّ سبينوزا يعرض برنامجه لإعداد علم أنثروبولوجي في توطئة الباب الثالث من **الإيتيقا**: حيث يتناول بالتحليل عواطف الإنسان وسلوكاته فيتحدث عنها بوصفها «أشياء طبيعية» تابعة لقوانين الطبيعة المألوفة؛ فلمّا كانت «قوانين الطبيعة هذه وقواعدها، التي على مقتضاها ينتج كل شيء وينتقل من شكل إلى آخر، إنما تكون هي بعينها دائما وفي كل مكان، ...فإنه لا يمكن بالتالي أن يوجد إلاّ حلّ واحد لفهم طبيعة الأشياء مهما كانت: هو اعتبار القوانين والقواعد الكلية القائمة في الطبيعة»[2].

يتكوّن علم الإنسان هذا، حيث يتصوّره سبينوزا ويعرّفه كعلم نظري صارم صرامة علم الهندسة[3]، انطلاقا من استنباط الانفعالات «الموجبة» ـ إذ نكون علّتها التامّة ـ و«السالبة» ـ إذ نكون علّتها الجزئية[4] ـ، وإذ يشتق هذا العلم كل شيء من الرغبة، هذا المفهوم المحوري الموحّد لمذهب سبينوزا، فهو يجرّ إلى استتباعات عملية رئيسية على كلّ من الصعيد الإيتيقي والصعيد السياسي.

وفعلا يبدو جليّا أنّ علم الإنسان هذا، بما هو العلم بإنسان راغب وعارف، إنما هو قطب الرحى في مذهب سبينوزا، لأنّ استنباط الانفعالات الإيجابية والسلبية، إذ يساعدها الخيال والذهن أو يعوقانها، هو ما يسمح بإنشاء نظرية في عمل الإنسان الفردي أو الجماعي، أسّا ضروريا للسياسة.

---

1. L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, ch. 4, pp.57-58-59-69.

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، التمهيد. يضع هذا النص أسس علم الإنسان؛ راجع تحليلاتنا السابقة.

3. التمهيد الذي يفتتح الباب الثالث من **الإيتيقا** مخصص لتعريف منهج سبينوزا في تناول طبيعة الإنسان بالمقارنة مع منهج الأخلاقيين التقليديين؛ وهذا الباب يقوم على منهج هندسي: التعريفات 3-2-1؛ المصادرتان 1 و2؛ استنباط القضايا مع براهينها وحواشيها ولوازمها(من 1 إلى 59)؛ تذييل وتعريف الانفعالات.

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثني، التعريفان 1 و2. راجع **غيرو**، م.م.، الجزء 2، ص. 538.

وفي الحقيقة فإنّ الباب الثالث من **الإيتيقا** يستهلّ بتعريف أساسي لماهية النفس البشرية بوصفها فكرة جسم موجود بالفعل؛ ويحدّد هذا التعريف طبيعة النفس بما هي فكر نشيط فاعل وما يعوق هذا التعبير النشيط للإنسان[1]؛ وهو لا يقدّم النفس بوصفها وحدة جوهرية، وإنما بما هي «نظام من الأفكار الفعلية». فالنفس، شأنها شأن الجسم وشأن كل شيء فردي، إنما هي «نظام محدود من المحدِّدات المحدودة»[2]. ينظر سبينوزا إلى النفس، كما إلى الجسم، على أنّها واقع عيني محدَّد. إنّها، من جهة اعتبارها جزءا من الطبيعة، شيء فردي[3]، وككلّ الأشياء الفردية فهي تسعى إلى الاستمرار في كيانها قدر الإمكان[4]. إنّ سبينوزا يؤكّد على الصلاحية الكونية لمبدأ الاستمرار في الوجود ويطبّق هذا المبدأ على كل الكائنات، دون استثناء النفس. إنّ ماهية الشيء الفعلية هي الجهد الذي يبذله هذا الشيء لغاية الاستمرار في كيانه[5]. وكما لاحظ **مزراحي** (Misrahi) فإنّ هذا الجهد لا يعدو أن يكون إلاّ «مجموع الأعمال الضرورية التي تعرّف الفرد»[6]. وكذا الأمر بالنسبة إلى النفس، باعتبار أنّ ماهيتها الفعلية، بما هي حالٌ محدود، إنما تقتضي الاستمرار في الوجود:

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 1 والقضية 3.

2. Cf. l'analyse de Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philo. De Spinoza*, I, pp. 20-21.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 3، الحاشية.

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 6، الحاشية.

5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 7، البرهان: «ينتج أمرٌ ما بالضرورة عن الماهية الفعلية لشيء من الأشياء؛ ولا تقدر الأشياء على غير ما ينتج بالضرورة عن طبيعتها المحدّدة؛ لذلك فإنّ قوّة شيء من الأشياء، أو الجهد الذي يبذله هذا الشيء – بمفرده أو بمعيّة أشياء أخرى – في القيام بأمر ما أو في السعي إلى القيام به، أعني القوّة، أو الجهد الذي يسعى هذا الشيء من خلاله إلى الاستمرار في وجوده، إنّما هو لا يعدو إلاّ أن يكون ماهية الشيء الموجودة والفعلية».

6. في كتابه المذكور أعلاه، عن **الرغبة والتأمل في فلسفة سبينوزا** (ص. 21)، يحاول مزراحي أن يبيّن الوجه المبدع والثوري في تصوّر سبينوزا للعاطفة الإنسانية. فمن قبله، ولأغراض أخرى، قدّم **ولفسون** في كتابه *The philosophy of Spinoza* عرضًا طويلا لمذهب سبينوزا في الأهواء. إلا أنّ محاولة **ولفسون**، لئن كانت متبحرة جدًا في العلم، لم تصب الهدف المطلوب. أمّا مزراحي فهو قد جدّد كيفية تناول مسألة الإنسان لدى سبينوزا فكانت مقاربته جدّ منعشة. وسنقتفي أثره في بعض مراحل عملنا هذا، ولا سيما في الفصلين 3 و5 من الباب الأوّل.

«تسعى النفس الناطقة، من حيث أنّ لديها أفكارا واضحة متميزة، وأيضا من حيث أنّ لديها أفكارا مختلطة، إلى الاستمرار في وجودها لمدّة غير محدّدة، وهي تعي سعيها ذاك»[1]. إنّ النفس، بما هي حال محدود، هي جهدٌ ووعيٌ بالجهد. وهكذا فإنّ الإنسان رغبةٌ ووعيٌ. إنّ ما يؤلّف ماهية الإنسان هو البحث عن الموضوع، بحث يقارنه وعيٌ بالذات. هناك أسبقية لحركة الرغبة تجاه الموضوع، أسبقية الفعل على تمثل الموضوع (بما هو حسنٌ) وعلى الحكم على الموضوع. إلاّ أنّ سبينوزا يؤكّد على التزامن بين حركة الرغبة والوعي بهذه الحركة، بين حركة الجسم وحركة الأفكار[2]. إنّ ما يلفت الانتباه في تحليل سبينوزا، كما لاحظ **مزراحي** بحقّ، هو أنّ تعريف الوعي بالجهد المبذول من أجل الوجود يقوم فقط، كتعريف النفس ذاتها[3]، على فكرة انفعالات الجسم. إنّ النفس تعي جهدها من أجل الوجود من منطلق أنها فكرة الجسم: فلو لا الجسم، لما كان الجهدُ والوعي بالجهد.

كيف يعرَّف هذا الوعي بالجهد لدى الإنسان؟ فهو لا يقوم على المعرفة الصحيحة المبنيّة على التأمّل وبما هي المنهج الحقيقي للذهن، بقدر ما يقوم على معرفة لا تأمّلية، معرفة من الدرجة الأولى وغير تامة. إنّه «فكرة الانفعال» أكثر ممّا هو «فكرة الفكرة»[4]. فالرغبة ليست معرفة بقدر ما هي وعي، مع أنّ هذا الوعي لا ينعكس في البداية على نفسه، وهو معرفة أولى قبل أن يصبح معرفة بدرجة ثانية. ولا يمكن اختزال فكرة انفعال جسديّ في الانفعال الجسدي ذاته. إلاّ أنّ ما يوجد في فكرنا أوّلا هو الوعي بفكرة جسمنا الموجود فعلاً والجهد الذي به نؤكّد هذا الوجود. وإنّ سبينوزا لا ينفكّ يردّد أنّ الإنسان هو في ذات الوقت جسمٌ وفكرٌ، جسم معيش ومفكَّر فيه، لأنّه، كما لاحظ **زاك**، «لا يمكنني أن أعيش جسدي دون أن فكّر فيه»[5]. ففي تعريف ماهية الإنسان بوصفها

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 9.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 11.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 13.
4. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, pp. 42-45-46-47. Cf. aussi *Ethique*, IV, 64, dém.
5. سبينوزا،**الإيتبقا**، الباب الثالث، القضية 11.

رغبة ينكشف رأي سبينوزا القاضي بأولوية الجسد كاداة تمتّع وتواصل[1] في الحياة.

«كل ما يزيد في قدرة الجسم على الفعل أو ينقص منها، ويساعدها أو يعوقها، إنما فكرته تزيد في قدرة النفس على التفكير أو تنقص منها، وتساعدها أو تعوقها»[2]. في هذه القضية يؤكّد سبينوزا مجددا على تعريف الإنسان كرغبة، أي كفعالية واعية بذاتها. وفعلا فإنّ الجسم هو إثبات للوجود، مثلما أنّ الفكرة هي إثبات لوجود الجسم. فالجسم إنما هو فردية فاعلة نشيطة لا تعرف السكون. لكن النفس كذلك إنما هي فعلٌ وقوّة ونشاط. إنّ الإنسان ليس روحا محضا ولا جسدا محضا، بل هو وحدة روح وجسد. ليست السبينوزية مذهبا ثنائيا. فماهية الإنسان هي الرغبة: أي القوّة والنشاط الواعيان بذاتهما[3]. ويوجد في السبينوزية تأكيد على أولوية الرغبة في الوجود الإنساني بما هي الأساس والمنبع والأصل والوسيط الموحّد للعواطف الإنسانية. هذه الرؤية للرغبة لدى سبينوزا تجعله يرفض كل قول **بذرّية** الروح[4]. إذ لمّا كانت المشاعر(Affectus) تعبّر عن الرغبة المؤسسة لها، فإنّه لا يمكن أن نسمّي هذه المشاعر «أهواء»، لأنّ سبينوزا يربطها بقوّة الوجود، رافضا بهذه الصورة ردّ النشاط ـ أو الرغبة ـ إلى سلبية «التلقّي» و«الخضوع» و«التكبّد». كلاّ، ليست الرغبة سلبية؛ فالجمود والسلبية طريقة من جملة الطرق كي يعيش المرء رغبته، وليست التعبير الوحيد عن الرغبة.

في القضية 11 من الباب الثاني من **الإيتيقا**، يقدّم سبينوزا تعريفا للنفس البشرية بوصفها «فكرة شيء فردي موجود بالفعل». ويدقق في القضية 13 حيث يقول إنّ «موضوع الفكرة المؤلفة للنفس البشرية هو الجسم».

---

1. سبينوزا، **الرسالة الموجزة**، الباب الثاني، الفصل 22.

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 11.

3. لقد قارن بعض شراح سبينوزا بين مذهبه ومذهب **أرسطو** إذ وجدوا في **الإيتيقا** عبارة «القدرة الفعلية». ولم يتردد **ولفسون** في الإعلان عن دين سبينوزا لـ**أرسطو**. إنّ سعة معرفته مدهشة حقّا، إلاّ أنّه يصعب الأخذ برأيه، لأنّه غالبا ما يقع في التناقض: انظر الجزء الثاني من كتابه. وإنّ مزراحي على حقّ عندما يرفض القيام بمقارنة معجمية. ذلك لأنّ الرغبة عند سبينوزا ليست استعدادا ضمنيا كا**لإكزيس** الأرسطية، ولا هي قوّة عمياء تسكن في جزء من الإنسان.

4. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch 3, p. 54.

وكما وضّح **غيرو**[1]، فإنّه يمكن انطلاقا من هذا التعريف لا فقط استنباط الأفكار التي تؤلّف الكيان الصوري للنفس، أي أفكار أجزاء الجسم (**الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 15)، بل أيضا الأفكار التي تؤلّف مضمونها، أي أفكار انفعالات الجسم. أمّا علاقة النفس بالجسم والجسم بالنفس، فإنّ سبينوزا يعرّفها تعريفا دقيقا للغاية: «النفس البشرية قادرة على إدراك عدد كبير جدا من الأشياء، ولا سيما إذا كان جسمها قادرا على التهيّؤ بعددأكبر من الأوجه» (**الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 14).

إنّ النفس، من جهة كونها فكرة جسم موجود بالفعل، ومن جهة كون هذه الفكرة تتضمن أفكار انفعالات الجسم، ترسم حدود حقل الوعي الذي بداخله تنتج كل تخيّلات الأشياء (الجسم البشري، الأجسام الخارجية، إلخ). وهكذا كما يرى **غيرو**، فإنّ النفس، بما هي فكرة الجسم، تحدّد خبرة انفعالات الأجسام وانفعالات جسمها الخاص، غير أنها لا تكون موجودة قبل هذه الخبرة: «الحاوي والمحتوى لا ينفصلان، ويتزامنان"؛ وحالما يوجد الجسم، فإنّ النفس «بما هي فكرة الجسم البشري تظهر للوجود»، لكن لمّا كان وجود الجسم يصحبه في الإبّان وجود الانفعالات، فإنّ النفس «بما هي فكرة الجسم البشري الموجود بالفعل، تملك بالضرورة أفكار انفعالات هذا الجسم» وتدرك جسمها بفضل هذه الأفكار[2]. فالنفس، أو فكرة الجسم البشري، هي «وحدة اثنينيّة». وهذا ما يتسنّى فهمه من منطلق فيزياء الجسم البشري باعتبار أنه ليس في ذاته «جوهرا متقدما على انفعالاته» بقدر ما أنّه بنية، أي «وحدة أحوال متغيّرة باستمرار»، «وحدة تتأسس على قانون يرغم هذه الأحوال على نسبة واحدة قارة من الحركة والسكون»، كما عبّر **غيرو** عن ذلك جيّدا[3]. ذلك أنّ تلك الانفعالات ليست مجرد تحوّلات للجسم، سطحية وناتجة بالصدفة عن الأجسام الخارجية، بقدر ما أنّها تترتب بالضرورة عن بنيته الداخلية، باعتبار أنّ انفعالات الكلّ إنّما تتوقف على انفعالات الأجزاء[4].

1. M. Guéroult, *Spinoza, l'Ame* (*Ethique*, 2), ch. 7, para. 1, p. 190.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 19. راجع أيضا **غيرو**، م.م.، الجزء 2، الفصل 7، الفقرة 31.
3. M. Guéroult, *Spinoza, l'Ame* (*Ethique*, 2), ch 7, para. 3, p. 242.
4. M. Guéroult, *Spinoza, l'Ame* (*Ethique*, 2), ch. 7, para 3, p. 242.

هناك ارتباط وثيق بين الجسم وانفعالات الجسم. وكذا شأن النفس، بوصفها مرتبطة بالجسم. إنّها «وحدة أحوال متغيّرة يربط بينها قانون»[1]. فالنفس إنّما هي فكرة القانون الذي ينظّم الأجزاء المؤلفة للجسم بالتوفيق بين حركاتها والذي يحافظ في كلّ لحظة على هذا التوافق؛ وإنّها في ذات الوقت فكرة الإدراكات المعقدة التي من خلالها تدرك جسمها. فالصورة والمضمون لا ينفصلان كما أنّ الجسم وقرينة الجسم يتّفقان مع أنّهما يختلفان.

إنّ مذهب سبينوزا، بما هو نظرية في الإنسان بوصفه جسما وفكرة جسم، إنّما هو نظرية في الإنسان الشامل تؤكد على الوجود كمجموع علاقات بين الجسم والنفس، وهي علاقات معيشة بقوّة متفاوتة ضمن الحقل الوجودي للتجربة التخيّلية. وليست هذه العلاقة بين الجسم والنفس مجرد إدراك ومجرد «معرفة خيالية» للجسم، بل هي كذلك معرفة خيالية لعلاقة الجسم بالعالم، أي معرفة نظام العلاقات التي تربط الجسم بالأجسام الخارجية. هذه العلاقة بالأجسام الخارجية هي التي تحدد الجسم وعلاقته بالنفس. إنّ النفس لا تدرك هذه الأجسام إلاّ بفضل أفكار انفعالات الجسم البشري، وهي أفكار التحوّلات التي تطرأ على الجسم من الخارجيات[2]: ويمكن أن نسمّيها صورا («Rerum imagines»)[3].

وعلى ذلك فإنّ الصّور في نظر سبينوزا تكون على ضربين: فمن جهة كونها «imagines rerum»، فهي أفكار انفعالات الجسم؛ وبوصفها كذلك، فهي تشير إلى الأجسام الخارجية. ومن جهة كونها «imaginationes mentis»، فهي «ideae corporis humani affectionis» بما هي أفكار انفعالات الجسم[4]. إنّ وظيفة المخيلة تتمثل في «ترجمة انفعالات

1. M. Guéroult, *Spinoza*, *l'Ame* (*Ethique*, 2), ch. 7, para. 32, p. 243.

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 26 وبرهانها.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 17، الحاشية: «...فلكي نحافظ على الألفاظ المستعملة، سنطلق على انفعالات جسم الإنسان التي تمثّل أفكارها الأشياء الخارجية اسم **صور الأشياء**». وكما لاحظ **غيرو**، إنّ تصوّر سبينوزا لإدراك الأشياء بالخيال ليس تصوّرا أمبيريقيا. بل يقتضي هذا التصوّر... القيام بمقارنات واستخدام مفاهيم منطقية» (م.م.، الجزء 2، الفصل 7، الفقرة 12).

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 17 والحاشية.

الجسم، بصورة مختلطة، إلى صور ذهنية»، كما لاحظ **مارسيال غيرو**[1]. ولا تتمثل وظيفة المخيلة في إدراك الحقيقة، كشأن الذهن. إنّ مشكلة الخطأ تظلّ غريبة عن المخيلة؛ فهي تتعلق أساسا بالذهن، وتبقى المخيلة في حدّ ذاتها خالية من كلّ عيب باعتبارها لا تتضمّن أيّ خطأ وباعتبار أنّ وظيفتها تنحصر في تبليغ الذهن ما يطرأ على الجسم من انفعالات ـ لكن بأفكار مختلطة وغير تامة. وحتى ما إذا كانت المخيلة سببا في وقوع الذهن في الخطأ، فهي ليست تفسده بمجرد حضورها. فبعيدا عن أن تكون عيبا، فإنّها قد تُعتبر فضيلة: إنّها، كما كتب سبينوزا، «potentia imaginandi» و«virtus»[2]. فالمخيلة فضيلة «في ذاتها أوّلا، بوصفها تعبّر عن قدرة الله»؛ وبفضلها تجدّ النفس في تأكيد جسمها؛ فهي إذًا فضيلة من فضائل النفس، إذ بدونها، كما كتب **غيرو**[3]، «ستُحرم من معرفة وجودها ووجود جسمها ووجود الأجسام الخارجية»، وهذه كلّها أشياء موجودة في الديمومة. فمن حيث إنّها فضيلة، تكون مفيدة إذ تسمح للإنسان بمعرفة الأشياء الخارجية وتمنحه القدرة على ربط علاقات معها كيما يحافظ على كيانه[4]، مثلما سنرى في الفصل الأخير من الباب الأوّل. فالإنسان، إذ يتخيّل، يمارس فضيلة من فضائل طبيعته إذا كان واعيا أنّ وظيفة المخيلة تختلف عن وظيفة الذهن؛ فهي لا تتعلق بالصحيح والباطل.

بيد أنّها تسمح للذهن بإدراك أشياء كثيرة في وقت واحد، كما أنّها تمثّل قاعدة الذهن للمعرفة التامة والمتميزة، وذلك بما تسمح به من مقارنة بين أشياء كثيرة ماضية أو حاضرة، لأنّ «الإدراكات الخيالية» ـ حسب تحليل **غيرو** ـ تنطوي على **معاني مشتركة** تدركها النفس «بصورة عفوية... وفقا لطبيعة {الذهن}» و«وفقا لطبيعة موضوعاتها، كخواصّ مشتركة للأجسام...». إنّ قوّة الذهن، أي قدرته على إدراك الأشياء بوضوح وتميز، «تتنوّع طردا مع تنوّع... مخيّلته»، وهذه تكون متناسبة مع ما في الجسم من تعقيد، وكما قال **غيرو**، فكلّما زاد الجسم تعقيدا، زادت

---

1. M. Guéroult, *Spinoza, l'Ame* (*Ethique*, 2), ch. 7, para. 14, *p*. 215.

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 17 والحاشية. راجع شارل أبون، **ملاحظات حول نظرية الخيال عند سبينوزا**، ومزراحي، **الرغبة والتأمل في فلسفة سبينوزا**.

3. M. Guéroult, *o.c.*, para. 15, p. 217.

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.

نسَبـُه المشتركة مع الأجسام وزادت قدرة النفس التي هو موضوعها على إَدراك أشياء كثيرة بصورة تامة. وهكذا فإنّ تفوّق النفس الإنسانية على جميع الكائنات الحيّة الأخرى «يتمثل في قدرتها الأعظم على التخيّل، وهي قدرة مرتبطة بتعقيد الجسم تعقيدا أعظم»[1]. ليست المخيلة مجرّد عيب ونقص؛ إنها لا تكون بهذا الوصف إلاّ إذا نظرنا إليها من جهة كونها تعبّر عن عبودية كيان كلّ حال محدود إذ يبدو أنها تناقض المثال الأعلى للعفوية المطلقة المحددة للفضيلَة. لكنها تتحوّل ـ أو يمكنها أن تتحوّل ـ إلى فضيلة إذا اعتُبرت من جهة ما هي مطوّرة للذهن ومفيدة للنفس[2]. ليست المخيلة علامة فقط على تبعيتنا للجسم، بل قد تصبح أداة تحررنا وحتى خلاصنا، بضرب من «التحوّل»[3] أو «تغيّر الهيئة».

قد تكون المخيّلة فضيلة للنفس المتخيّلة، بشرط أن تنتبه النفس دائما إلى وجه الخداع فيما تقدّمه لها المخيلة كما لو كان موجودا في الواقع الخارجي حقّا.

ويتحدد علم الإنسان كما وضعه سبينوزا، بعدما بدا لنا علما في العواطف والانفعالات، كعلم للمخيّلة[4]، بل قُل كعلم للصورة (Imago)، بالمعنى المزدوج الذي عرّفنا، تحت الإضاءة المزدوجة لنصوص **غيرو** و **مزراحي**. يقتضي هذا العلم عنصرا منهجيا أساسيا: أن نطرح، خارج حقل المخيلة، العناصر المختلطة التي تدعم جانب النقص في معرفتنا، وأن نضع في الواجهة الجانب الإيجابي من «قدرتنا على التخيّل» (Imaginandi potentia)[5]. ويرى مزراحي أنّ «علم الانفعالات لدى سبينوزا إنما هو علم للصورة» على نحو ما سيراه **فرويد**. وهكذا تصبح البسيكولوجيا علما للصورة؛ والصورة إنما هي علاقة الرغبة بالأشياء. لا شكّ أنّه يوجد أكثر من هذا عند **فرويد**، يوجد «تحليل للدلالات الرمزية الأساسية للسلوك،

---

1. M. Guéroult, *o.c.*,ch. 7, para. 16, p. 218.

2. M. Guéroult, *o.c.*,ch. 7, para. 15, p. 217-218.

3. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 58.

4. لا شك أنّ سبينوزا يربط الانفعال بالمخيلة، كما لاحظ مزراحي. والدليل على ذلك أنّه يوجد في الباب الثالث من الإيتيقا 41 قضية من جملة 59 تتضمن بصورة صريحة لفظ « imagines » أو لفظا مشتقا منه.

5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 11، الحاشية.

وجهدٌ أوّل لتحديد الحركة القصدية في الفعل والانفعال والسلوك». لكن مهما كانت الفوارق بين نظريتي فرويد **وسبينوزا**، ودونما اعتبار مسبق للروابط التاريخية أو للقرابة الموجودة بينهما، «فإنّ علم الأهواء، لدى سبينوزا، إنما هو علم المخيّلة»[1]. ودائما حسب رأي مزراحي فإنّ الفائدة من تحليل الانفعالات لدى سبينوزا إنما هي «إثبات وجود الانفعالات السلبية (Patherna) دون التخلّي عن تعريف الإنسان بما هو **كوناتوس**»[2].

إنّ الانفعالية والسلبية شكل من أشكال الوجود الإنساني[3]، إذ من طبيعة الإنسان أن يخضع لتغيّرات أخرى غير التي يكون علّة تامّة لها، وأن يستسلم للأهواء بالضرورة وينصاع لنظام الطبيعة العام[4]. غير أنّ الإنسان لا يبقى منفعلا وسلبيا إلاّ بقدر ما يكون له من الأفكار غير التامة وغير المطابقة للواقع: إنّ النفس تستطيع أن تتحرر من تبعيتها للأسباب الخارجية، وإذا كان من المحال أن يكفّ المرء عن أن يكون جزءا من الطبيعة، فإنّه يمكن مع ذلك التحقق من كون الأسباب الخارجية المحددة للإنسان بطريقة تأثيرها في جسمه («Corporis affectiones») وانعكاساتها في مخيّلته (Mentis imagionationes)[5] إنما هي في كل الأحوال وقائع موجودة وليست إدراكات وهمية (خيالات) يُعتقد خطأ أنّها من قبيل الأشياء الموجودة.

إنّ السلوك الأوّل الذي يتوخاه الإنسان، بوصفه **رغبة** تسعى إلى إثبات قدرته الشخصية (باعتبار ترابط الجسم والنفس معا) وبوصفه **كائنا** يعيش وفق نظام الطبيعة العام[6]، يترتب على إثبات قدرته على الفعل.

في الباب الثالث من **الإيتيقا**، يشرع سبينوزا، بعدما عرّف ماهية الإنسان كرغبة، في تحليل العوامل النفسية الخيالية وفي تدقيق «عمل المخيلة»[7]، مثلما أوضح ذلك مزراحي. ففي رأيه، كما في رأينا، يبيّن الباب الثالث

---

1. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 63.
2. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 62.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 2، والقضية 4، الحاشية.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 4، اللازمة.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 19، البرهان.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 29، الحاشية.
7. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 59.

من **الإيتيقا** أنّ النفس، إذ تتخيّل، تكون مشتغلة وبوجه ما فاعلة: سيما أنها «تسعى إلى تخيّل ما ينمّي قدرتها وما ينفي الحواجز أمام قدرتها»[1]. إنّنا إزاء تصوّر غير ميكانيكي لنشاط النفس. فالنفس نشاط، ونشاطها إثبات لوجودها وقدرتها. وهذا النشاط المميز للمخيلة يُظهر قوّة النفس، لا سلبيتها فحسب[2]. وعليه فإنّ المخيلة، كما أكّد مزراحي، ليست «خطأ بقدر ما هي قوّة»[3]. نحن نعلم أنّ كل فعل يتأصل في قوّة الوجود، سواء كان هذا الفعل ناتجا عنّا تماما أو كان ناتجا عنّا في جزء منه فقط. إنّ دلالة الرغبة، حتى يتمّ إدراكها، ينبغي أن تُفهم «كنشاط خيالي قصدي»[4].

وفعلا فإنّ ماهية الإنسان عند سبينوزا هي الرغبة ومجموع الأفعال التي بها يضع كل واحد كيانه بفضل سلوك مختلف عن سلوك الآخرين. الرغبة إنما هي السعي إلى الاستمرار في الوجود[5]. ويعرّفها سبينوزا كما يلي: «Cupiditas est ipsais essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum»[6].

إنّ **الكوناتوس** أو الرغبة جهدٌ للوجود، سعيٌ شديد للوجود. فالرغبة، بوصفها ماهية الإنسان ذاته ومن جهة كونها محدَّدة لإتيان الأشياء التي تساعد على حفظه، تؤسس **للفعل**. لكن سبينوزا يضيف أنّ لفظ Cupiditas يشير كذلك إلى ما جرت العادة على تسميته بالشهوة، والإرادة، والرغبة، والاندفاع: فالرغبة ليست فقط ما يدفع الإنسان إلى الفعل، ليست فقط ما يحثه على إنتاج أعمال، بل هي أيضا الجهد الذي يبذله الكائن في سبيل تحقيق ماهية ما؛ إنّ سبينوزا، كما لاحظ **دلبوس**، «لئن رمى عرض الحائط بكلّ غائية خارجية، إلاّ أنّه أدخل نوعا موازيا من الغائية الباطنية»[7]. لا شكّ أنّ سبينوزا يرفض الغائية الطبيعية باعتبار أنّ «الطبيعة لا تملك

---

1. Misrahi, *Ib.*, p. 59.
2. Misrahi, p. 59.
3. Misrahi, ib., p. 62.
4. Misrahi, ib., p. 63.
5. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 64.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، تعريف الانفعالات، التعريف 1 وشرحه.
7. V. Delbos, *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 5è éd., 1958, pp. 122-123.

أية غاية مرسومة لها مسبقا»[1]. لكنه يبيّن أيضا، كما أشار مزراحي[2]، أنّ فكرة الغاية تجد مثالا لها في مجال الفعل الإنساني وفي بنية أعمال الإنسان الذي يضع أهدافا ويسعى إلى تحقيقها. إنّ مفهوم الغاية، لدى سبينوزا، يكتسب معناه من بنية الفعل الإنساني. فالرغبة «علّة غائية» من جهة كونها ترسم خياليا بعض النماذج قصد تحقيقها؛ لكنها كذلك «علّة فاعلة» من جهة كونها تحثّ على بعض الأعمال[3]. الرغبة، أي الشهوة الواعية لذاتها، إنما هي عند سبينوزا مطلب واندفاع إلى الفعل: فالنشاط يكون إسقاطيا والرغبة تكون قصدية[4]. وكما لاحظ **ريكور**، فإنّ «الرغبة خبرة مميَّزة وموجَّهة لنقص نشيط- تستنير بتمثل شيء غائب ووسائل بلوغه، وتتغذى بمشاعر عاطفية أصيلة...»[5]. وهكذا تكون الرغبة أصل جميع الغايات، غير أنها تخضع للعلّية، كما عبّر عن ذلك مزراحي فبيّن أنّ الرغبة تكون، في نظر سبينوزا، علّة فاعلة، لا علّة غائية[6]. فالنّاس يعون أفعالهم ورغبتهم، لكن يجهلون الأسباب التي تدفعهم إلى أن يرغبوا وإلى أن يرغبوا في هذا بدلا من ذاك.

وكما رأى مزراحي، فإنّ فهم الرغبة يتوقف على إخضاعها لقاعدة «المعقولية السببية»، لأنّ الإنسان جزء من الطبيعة؛ لكن حتى عندما لا يدرك المرء سبب رغبته، فهذا لا يتناقض مع كون الرغبة جهدا واعيا. فالرغبة وعي لا يقوم دائما عل افتراض معرفة الأسباب[7]. إنّ الإنسان، بوصفه رغبة، يسعى إلى الوجود، لكنه «يتلقّى» هذه الرغبة وتقتحمه قوّة الوجود وقوّة المثابرة على الغايات «دون أن يكون قد قرّر بنفسه أنّه سيسعى إلى

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، التذييل.

2. Misrahi, ib., p. 65.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، التمهيد.

4. حول البعد القصدي للرغبة، يجب أن نذكر التحليل الذي يقدّمه **بول ريكور** في كتابه عن **فلسفة الإرادة**، II، الفصل 3، ص. 71-70؛ وكذلك مزراحي، م.م.، ص. 65 وما يتبعها.

5. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, I, Paris, Aubier-Montaigne, 1950, pp. 99-100.

6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، التمهيد. ليس السكن العلة الغائية للبناء، بل هو علّته الفاعلة التي تفعل من الماضي نحو المستقبل، وليس العكس، كما لاحظ مزراحي (**الرغبة والتأمل في فلسفة سبينوزا**، الفصل 3، ص. 65 من الطبعة الفرنسية).

7. Misrahi, *ib.*, pp. 65-66.

غايات جزئية» (مشاريع)، «ولا أنّه سيسعى إلى غاية عامة هي الوجود». فحسب التحليل الذي قدّمه مزراحي، يبدو ذلك جليّا في إطار المعرفة، على مستوى الوعي المنعكس الذي يتقصى الرغبات استجلاءً لأسبابها[1]. يحيا الإنسان، في مرحلة تجربته الأولى، حياة عاطفية تعي رغبتها ولكنّها تجهل أسباب هذه الرغبة. هذا الوجود حسب «مبدأ الرغبة» إنما هو ما يمكن أن نطلق عليه «الحياة الخيالية»[2].

إلاّ أنّ الوجود في الزمان يجعل الرغبة تصطدم بالعالم الخارجي فتضعف قوّة وجودها، لأنّ نشاطنا الخاص يكون محدودا من طرف نشاط خارجي: إنّا نخضع وننفعل. إنّ الجهد الذي نبذله كي نوجد ونحيا لا يتحقق دونما حواجز، وهناك عراقيل تمنعنا من بلوغ الغايات التي نرسمها. وفي الواقع فإنّ الرغبة تستعين بالمخيلة و «بفعل قصدي»، هو «المخيال»، كيما يشتدّ جهد الوجود هذا ويتوطّد[3]. وكما بيّن مزراحي، فإنّ الصورة تملك «وظيفة» ودورا وبالتالي «معنى» ما: الصّور إنما هي ما يساعد الرغبة في جهدها لتفعيل وجودها[4]. ويظل الوجود الإنساني تحت راية قصدية الرغبة هذه وتظل الحياة العاطفية بكاملها يتخللها المعنى الذي تمنحه لها الرغبة. يصف سبينوزا، في الباب الثالث من **الإيتيقا** قدرة المخيلة في أثناء إنمائها لقوّة الوجود: فيبيّن، بالإحالة على حاشية القضية 18 من الباب الثاني من **الإيتيقا** وعلى لازمة القضية 8 من الباب نفسه، أنّه إذا كانت الفكرة المؤلفة لماهية النفس تنطوي على وجود الجسم ـ طالما كان الجسم ذاته موجودا ـ، وإذا كان الوجود الحاضر للنفس يتوقف على تضمّنها الوجود الفعلي للجسم، وإذا كانت قدرتها على التخيل تتوقف على ذلك أيضا، فإنّ النفس بالتالي تزداد قدرتها بفضل فكرة ما يزيد في قدرة الجسم على الفعل بينما تنقص قدرتها على التفكير جرّاء فكرة ما يناقض قدرة الجسم على الفعل[5].

1. Misrahi, *ib.*, p 66.
2. Misrahi, *ib.*, p. 66.
3. Misrahi, *ib.*, p. 67.
4. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 67.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 11، الحاشية.

عند تحصيلها لقدرة أعظم، تفرح النفس؛ وتحزن، على العكس، عندما تشعر بضعف قدرتها. تبحث النفس عمّا يزيدها قدرة أو فرحا، وتتجنّب ما يكون سببا في حزنها[1]. يكون نشاطها شاملا، ويكون سعيا ودأبا متجدّدا على إثبات الذات. وتتمثل وظيفة المخيلة في تحقيق هذا الإسقاط للذات ضمن الكيان. فإذا فشل هذا التحقيق، عوّضته محاولة جامحة لشبه التحقيق في الحلم[2]، أو في الهذيان، أو في تحويل إثبات الذات إلى نفيٍ **للآخر**[3].

إنّ قطب الرحى لعلم المخيلة عند سبينوزا، مثلما يتّضح من خلال تحليلات مزراحي، إنّما هو **الذات** وجملة العوامل النفسية-القصدية التي تسعى من خلالها **الذات** إلى تطوير ذاتها: وفي خضمّ «ديناميكا» الانفعالات هذه وأنماط تسلسلها، تندرج رغبة **الذات** في الانخراط في الوجود، وهي رغبة متنامية دائما وغير مشبعة أبدا. لكن نموّ الرغبة هذا، من حيث إنّه حبٌّ للذات أيضا، تكون له «بالضرورة»[4] استتباعات من نوع حبّ الآخرين وكرههم، وحبّ الأشياء الخارجية وكرهها؛ بمعنى أنّ العلاقة بالذات تنمو بالضرورة بفضل العلاقة بالآخر[5]. وسنتبيّن بدورنا مدى أهمّية هذه الخاصية المميّزة للرغبة الإنسانية عندما نتطرّق إلى فلسفة سبينوزا السياسية. إنّ الحب والكراهية ـ العلاقتان الإيجابيتان والسلبيتان بالآخر ـ تمثلان تطوّر قدرة الوجود لدى الإنسان، إذ لا أحد يحبّ أو يكره غيره إلاّ في سبيل إثبات ذاته أكثر[6]. ولكنّ الإنسان، في أثناء إثباته لذاته ومن خلال أشكال «الهذيان» هذه[7]، يستعدّ للدخول في صراع مع غيره، وهو صراع يتحقق لا محالة عندما يرغب كل واحد في مؤازرة الآخرين له. إذ عندما يرغب المرء في اعتراف الآخرين به[8] فهو يرضخ لهم جرّاء ما

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 37، البرهان.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 26، الحاشية.
3. Cf. l'analyse de Misrahi, ib., pp. 69-70.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 13، الحاشية.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 13، الحاشية.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 29، الحاشية، والقضية 31، الحاشية.
7. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch 3, p. 73.
8. نجد عند هوبز و**هيغل** أيضا هذه الفكرة عن اعتراف الضمائر بعضها ببعض؛ وتجدر الإشارة إلى أنّ المذاهب الثلاثة تتضمن تعريفا للإنسان بوصفه رغبة.

يسمّيه سبينوزا **الطموح**، وهو ما يعرّفه بالسعي إلى القيام ـأو عدم القيامـ بأمر ما، لا لشيء إلاّ لكونه يحظى برضاء الآخرين[1]. لم يعُد إثبات الذات لذاتّها كافيا، بل يجب تأكيدها أيضا من قبل الآخرين.

انطلاقا من هذه الحركة المزدوجة خارج الذات، ومن هذا الإثبات للذات والبحث عن اعتراف الآخر بالذات، يقع الانتقال إلى الصراع. إنّ أعمق جذور الصراع هو التنافس بين **الكوناتوسات**، إذ يرى سبينوزا «أنّه لا يوجد في الطبيعة أيّ شيء فردي دون أن يوجد شيء آخر أكثر منه قدرة وقوّة، بل كلّما وجد شيء من الأشياء، وجد شيء آخر أقوى منه وقادر على تحطيمه»[2]. لكنّ الصراع يتجذر في **الطموح** أيضا: فكلّ واحد، إذ يسعى إلى التفوّق على الآخرين، يبلغ عكس الهدف الذي ينشده، فلا يقع الاعتراف به بقدر ما يصبح مكروها إذ يشكّل تهديدا للآخرين. وينتج عن الخضوع لللآخرين في إثبات الذات استلاب مزدوج؛ فبالمحاكاة[3]، يلتزم المرء بما يروق للجميع ويتجنب ما يتجنبون؛ وغالبا ما ينشأ عن تعويض ميول وقرارات الغير للميول والقرارات الشخصية انشقاق وصراع بين ميول المرء الأولى والميول التي يفرضها على نفسه: فينتج عن ذلك تناقض وجداني. إنّ الصراع ينشأ عن تماثل البشر في وضعهم الإنساني[4]: يوجد ضرب من المنطق، هو منطق التحوّل المطّرد للرغبة، بما هي حبّ الذات، إلى تبعيّة وصراع. هذا الصراع يتولّد عن تساوي الرغبة لدى كلّ النّاس: وإنّ هذه الفكرة، فكرة تماثل الرغبة لدى جميع النّاس بما هي أصل الصراع وحتى الحرب، فكرة مشتركة بين **سبينوزا** وهوبز. وقد يكون الصراع بين أفراد؛ غير أنّه يميل إلى الانتشار، بحُكم الطبيعة الإنسانية. فيتحوّل من مجرّد نمط عاطفي، ذي بُعد نفساني، إلى نمط سياسي، ذي

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 31، حاشية اللازمة.

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، البديهية.

3. في كتابه عن **فلسفة سبينوزا**، يذكر **ولفسون** بأنّ المخيّلة تنشط حسب قوانين معيّنة: هي قوانين الترابط والمحاكاة. ويستعمل **ولفسون** هذا التمييز لتلخيص الباب الثالث من **الإيتيقا**. راجع ص. 73 من الجزء الثاني من كتابه.

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 31، الحاشية. إنّ القول بأنّ الحرب تنشأ عن تماثل الرغبات قول مشترك بين سبينوزا وهوبز. إلاّ أنّ الرغبة لا تكون في نفس الاتجاه في نظر هذا وذاك. فالرغبة، عند سبينوزا، إنما هي رغبة في نيل استحسان الغير وتقديره. أمّا عند هوبز، فهي خاصة رغبة في التملّك.

بُعد اجتماعي. وقد يولّد الطموح إلى السيطرة والقهر. إنّ ما يبيّنه سبينوزا، على إثر هوبز، هو تحوّل وجود الإنسان، الذي يعيش تحت وطأة المخيّلة، وانتقاله من التماثل -حيث كان هوبز يتحدث عن تساوي الرغبة- أو التعاطف إلى الصراع.

إنّ الصراع والشقاق يتأصّلان بالضرورة، ضمن هذا الوجود الذي يخضع للمخيلة خضوعا تامّا، في المحاكاة وتماثل الأوضاع، مع أن الاتحاد والوفاق هما المرتقبان منهما، على الأقلّ حسب تصوّر سطحي وبسيط، مثلما أشار إلى ذلك مزراحي[1]. وعلى ذلك فإنّنا نشعر بالحسد إزاء من كان مساويا لنا، وهو شعور مماثل للكره[2]. كتب سبينوزا: «إنّنا لا نحسد أحدا على فضيلته إلاّ متى كان مساويا لنا»[3]. وفي برهان اللازمة، يفسّر الحسد -وهو ما يشعر به المرء إزاء من كانوا يتساوون معه- باعتباره يتّجه فقط لأولئك الذين يكونون في نفس الوضع[4]. ومن تساوي الرغبة يقع الانتقال إلى التنافس (أو الاحتراز، حسب تعبير هوبز) الذي يتحوّل إلى كراهية وصراع. إنّ الكراهية، شانها شأن الحسد، تتأصل في حب الذات وفي رغبة تأكيد الذات مع طمس الآخرين واحتقارهم.

وفضلا عن المشاعر الإيجابية أو السلبية، يتأمّل سبينوزا في المشاعر المتناقضة. وكما لاحظ مزراحي[5]، فإنّ هذا التناقض، إذ هو أحد وجوه الحياة العاطفية التي تعكف البسيكولوجيا المعاصرة على دراستها، يجد تفسيرا واضحا لدى سبينوزا: إنّه «تقلّب النفس» الذي ينشأ عن الحب والكره معا[6]. والمثال الذي يقدّمه هو مثال تحوّل الحب إلى كراهية، والكراهية إلى حسد، على نحو ما يختبره الإنسان الحسود[7]. وفي الباب الثالث من **الإيتيقا** يقدّم سبينوزا تحليلا طريفا لهذا **التأرجح** بين عاطفتين متناقضتين، ويبدو لا فقط أنّه قد اختبر مثل هذا التناقض في شخصه، بل

---

1. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 75.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 55، الحاشية.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 55، لازمة الحاشية.
4. عند هوبز أيضا، يكون الحسد ناتجا عن المساواة.
5. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 79.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 35، الحاشية.
7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الالث، القضية 35، الحاشية.

أنّه كان موضوعا له أيضا وتعرّض له. ومهما كان الأمر فـ**سبينوزا** على بيّنة من أهمّيته في التوازن النفسي ويتناول تبعاته (التي تتجلى في الشعور بالحصر والضيق) بالتحليل في مؤلفاته السياسية[1]. يعبّر هذا التأرجح عن الصراعات الباطنية ويشدّدها فيزيد من عجز الفرد الذي يخضع خضوعا تاما ومزدوجا للعوامل الخارجية: وذلك بتبعيته للمحبوب وللشخص الذي يحبّ هذا المحبوب والذي قد يكون محبوبا منه. بيد أنّ هذا التقلب وهذا التأرجح بين الحب والكراهية ليس مجرد نتيجة لحدث طارئ من الخارج وقائم في طبيعة الشيء المحبوب؛ بل هو يقوم في صميم الحب ويربض في طبيعة هذا الشعور بالذات.

وبالفعل فإنّ علاقة الحب تحمل في ذاتها ما يجعلها تتحوّل إلى علاقة صراع مع الكائن المحبوب[2]، دونما تدخّل شخص ثالث، لأنّها دوما علاقة ثنائية وتكون مهدّدة للذات. إنّ العلاقة بالآخر لا تقوم فحسب على المحاكاة والتعاطف والحب، بل تكون كذلك علاقة تقابل سلبية، وعلاقة صراع وحرب: ولقد خصص سبينوزا لهذا الأمر القضايا 35 إلى 49 من الباب الثالث من **الإيتيقا**[3]. وقد تكون العلاقات السلبية على أشدّها حتى أنّها تملأ فرحا قلوب الذين يشعرون بها بسبب الفكرة التي لديهم عن شقاء غيرهم. ذلك لأنّ هذه العلاقات السلبية (ولا سيما في حالة الكره والحسد) تكون محدَّدة، كما في حالة الحب، بالرغبة في تأكيد المرء لقدرته ووجوده. فعندما تنقص هذه الرغبة وتضعف، تنشأ الكراهية إزاء علّة النقص هذا وضعف **الذات** هذا.

وكما بيّن مزراحي[4]، يوجد عدد من القوانين المنظّمة لنشأة الكراهية وتطوّرها وتاريخها. وتحيل هذه القوانين على طبيعة الأشياء المولّدة للكره وعلى قوانين «ترابط الصّور». ويكون أصل الكره دائما هو الشعور بنقصان

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 827، و**الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرة 5.

2. أفضل وصف لهذا التحوّل للحبّ إلى كراهية، المتأصلين في قلب من يشعر بهما ودونما تدخل شخص ثالث، قد نجده في رواية **دستويفسكي**، **الإخوة كارامازوف**، في العلاقة بين دميتري كارامازوف وخطيبته.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث.

4. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 81.

**الذات** وعجزها مقارنة بفكرة قوّة علّة خارجية. ذلك أنّ الكره، كما الحب، إنما يتأصّل في واقع طبيعي: هو السعي إلى الوجود، أو **الكوناتوس**. إنّ الشخص الذي يشعر بالكره تختلجه في ذات الوقت الرغبة في تحطيم الموضوع الذي يعتبره سببا في عجزه. وهكذا توجد رابطة «معقولة» جدّا بين العاطفة ونواتجها: فالكره يولّد العدوانية، كما أنّ العدوانية تتضمّن الكره، أي الشعور بعجز الذات في علاقة بشيء خارجي يُتَصوَّر أقوى من الذات ذاتها[1]. إنّا نتألّم وننفعل لكوننا نشعر أنّنا لسنا علّة ما يحدث إلاّ بصورة جزئية. فعذابنا وسلبيتنا يقودانا إلى درجة سفلى من الوجود، وحالما نقع في أوحال الحياة هذه[2]، نفقد توازننا ونتأرجح بين الكره (حالة انفعال) والعدوان (حالة فعل). فالكره يحثّ على تطوير سلوك عدواني يرمي إلى إنتاج شعور لدى الآخر (المكروه) يكون عكس الشعور الذي نبتغيه لأنفسنا. فإذا كان دور المخيلة، بالنسبة لنا، أن تثبت وتنتج ما ينمّي قدرتنا وفرحنا، فإنّ دورها بالنسبة للآخر (المكروه) أن تنتج أو تثبت ما من شأنه أن يضعف من قدرته ويتسبب في حزنه[3]. كتب سبينوزا: «من تخيّل ما يكره متأثرا بالحزن، كان مسرورا». وأضاف: «إنّا نجدّ في أن ننسب إلى الشيء الذي نكرهه كل ما نتخيّل أنّه يحزنه»[4].

ويمكن أن نصف منطق الكره هذا بأنّه «منطق العكس والقلب»، حسب العبارات التي يستخدمها مزراحي[5]، لأنّ السلوك الذي يستثيره الكره يرمي إلى أن يولّد في الآخر، إذ يُعتبر ندّا[6]، مشاعر من طبيعة مخالفة ونتائج مضادة للمشاعر والنتائج التي تسعى **الذات** إلى تحقيقها لنفسها. فأثناء الكره، تكون **الذات** محمولة على النفي والسلب، وعلى تحطيم الآخر، بل تكون محمولة على الموت. إذ عندما ينفي المرء غيره فهو بذلك يريد إثبات ذاته. إنّ الغاية الأولى هي تأكيد الذات وإثبات الذات لذاتها، وذلك، بناء على طبيعة الحياة العاطفية، عن طريق نفي الآخر. إلاّ

---

1. Misrahi, ib., p. 81.
2. « Nous reposons sur un fond de vase, comme une barge échouée », écrit René Char.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضيتان 23 و26.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 26.
5. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 81.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 55، اللازمة.

أنّ سبينوزا لا يقول: «لا يثبت المرء ذاته إلاّ بمقابلتها بالآخر». إذ قد يبدو في الأمر مبالغة، وهو يعرض في كتاب **الإيتيقا** مثالا لتحرر الإنسان يبيّن من خلاله أنّه لا يسلّم بالمبدأ الذي ذكرنا. فقوله قد يكون: «يحدث للمرء غالبا، حين يثبت ذاته، أن ينفي الآخر». عند سبينوزا، يكون الإثبات هو الأوّل، ويكون النفي والتقابل والعدوان مجرد نتائج؛ لا يكون النفي أوّلا، بل يكون مترتبا.

إنّ انعكاس العواطف وتحوّلها من قطب إلى آخر ليس من مميّزات الكراهية فحسب، بل يحدث ذلك أيضا في حالات أخرى كثيرة تربط الذات بالآخر، كالاستخفاف أو الاحتقار[1]، على نحو ما بيّن مزراحي[2]. وفي الباب الثالث من **الإيتيقا**، يمنح سبينوزا **الذات** قدرة أكثر على الاستخفاف بالآخر واحتقاره ممّا يمنحه لها على احتقار ذاتها[3]. قد يحدث للمرء أن يكون متواضعا، إلا أنّ هذا التواضع أقرب إلى الكبرياء منه إلى شيء آخر[4]، وغالبا ما يكون ضربا من الرياء[5]. وفي الواقع فإنّ **الذات** تكاد لا تحتقر ذاتها أبدا: إذ لو اعترفت بعجزها وأقرّت به، لأصبحت عاجزة بالفعل. إلاّ أنّ طبيعة **الذات** تبدي مقاومة جدٌّ شديدة ضدّ اكتساح هذه العواطف السلبية لها؛ ولذا فإنّ هدفها العادي يكون في الغالب هو الآخر. وبالفعل فإنّ طبيعة الإنسان على هيئة تمنعه من احتقار نفسه، إلا إذا كان مستلبا تمام الاستلاب؛ فالإنسان إنما هو في جوهره إثبات للذات، مثلما يصرّح به النص الموالي: «وإنّه لا يوجد انفعال مقابل لهذا الانفعال. ذلك أنّه لا أحد يقدّر نفسه أقلّ ممّا يستحق بسبب كرهه لنفسه، بل لا أحد يقدّر نفسه أقلّ ممّا يستحقّ لكونه يتخيّل أنّه لا يقدر على هذا الفعل أو ذاك، إذ كلّ ما يتخيّل الإنسان أنّه لا يقدر على فعله فهو يتخيّله حتما، ويهيّئه هذا التخيّل بشكل يجعله غير قادر حقّا على فعل ما يتخيّل أنّه لا يقدر على فعله. فطالما

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، تعريف الانفعالات.

2. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 82.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، تعريف الانفعالات، التعريف 29 («ثمّ إنّ هذين الانفعالين، التذلّل والاستهانة بالذات، إنما هما نادران جدّا»).

4. مرّة أخرى، فإنّ أفضل مثال لهذا التحليل السبينوزي للعلاقة الضرورية بين الزهو والتذلل إنما نجدها في شخصيات رواية **الإخوة كارامازوف** للأديب **دستويفسكي**.

5. لقد تبنّى نيتشه، في كتابيه **أصل الأخلاق** و **هكذا تحدث زرادشت**، هذا التحليل لترابط الزهو والتذلل، وأعطاه بعدا آخر.

أنّه يتخيّل أنّه لا يقدر على هذا أو ذاك، فهو لا يتحتّم عليه فعله، وبالتّالي فإنه يتعذّر عليه فعله»[1]. وعلى هذا الاعتبار فإذا كان هناك كبرياء، بما هو شعور بالتفوّق لا مبرّر له، فإنّه لا يوجد له نقيض: لا يوجد «احتقار هارف للذات»، كما عبّر مزراحي. ومع ذلك فإنّ سبينوزا يعترف بوجود احتقار للذات لا أساس له في الواقع بل يقوم فقط على رأي الآخرين في **الذات**: «أمّا إذا اعتبرنا الأمور المتعلّقة بالظنّ وحده فإنّه يجوز أن نتصّور شخصا يقدّر نفسه أقلّ ممّا يستحقّ»[2]. وبمواصلة تحليلنا وفقا للخيط الناظم الذي يقترحه مزراحي، نتبيّن أنّ سبينوزا لا يبني «منطقا عاطفيا» للنفي والسلب بضرب من «التمشّي المصطنع... للتعريف بالضدّ»، بقدر ما يقدّم وصفا «لعملية الكره كما تحصل في المخيّلة نفسها» إذ تنفي الآخر حتى تثبت ذاتها، في «حدود معاكسة تماما»[3] لتلك التي تستخدمها في إثباتها **لذاتها**.

وهذا الانعكاس للعواطف، إذ يولّد داخل **الذات** نقيض العاطفة التي يشعر بها الموضوع المكروه، ليس علاقة قائمة بين فردين منفصلين عن بقيّة العالم[4]. **فالذات** و **الآخر** ينتميان إلى عالم يتألف من عديد الكائنات الأخرى، وعلاقتهما تتأثر بعديد العوامل، لأنّ **الآخر**، بما هو موضوع انفعالنا، يكون متأثرا بدوره بموضوعات أخرى[5]. في متاهة هذه العلاقات يبقى الخيط الناظم هو **الكوناتوس** الفردي، الجهد الذي يرمي إلى إثبات الذات وقدرتها الشخصية مع نفي الآخر وقدرته الذاتية.

وفي الأخير يبيّن سبينوزا وجود قانون لانتشار العواطف[6]: فعلى أساس الحب أو الكراهية اللذين يشعر بهما المرء تجاه شخص آخر أو تجاه شيء ما، فإنّ عواطفه ستمتدّ إلى المجال المجرد أو العيني (فئة اجتماعية، عرقية، دينية، سياسية، إلخ) الذي ينتمي إليه هذا **الآخر**. ويصبح حبّ **الآخر** أو كرهه عامل حركة ترمي إلى الانتشار. فهذه العواطف تنتشر كحركات

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، تعريف الانفعالات، التعريف 28.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، تعريف الانفعالات، التعريف 28.
3. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 84.
4. Misrahi, ib., p. 84.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضايا 24-23-22-21.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 46. راجع ما لاحظه مزراحي، م.م.، الفصل 3ن ص. 86 من النص الفرنسي.

في وسط متجانس. إذ لمّا كان الإنسان جزءا من فئة اجتماعية تتألف من أناس يشبهونه، فإنّ الكره لا يقف عند حدّ شخص **واحد** بل يمتدّ إلى **الكثيرين**. إنّ علاقة الصراع والنفي **للآخر** ليست مجرد علاقة خارجية، بل تشارك فيها الذات أيضا وتشعر بالفرح والحزن: «إنّ الفرح الناجم عن كوننا نتخيّل أنّ الشيء الذي نكرهه قد هلك أو أصابه مكروه، لا ينشأ دون نوع من الحزن في النّفس»[1]. وبالفعل فإنّ موضوع الكره هو **المماثل** و **الندّ**. ويتمّ استبطان الصراع مع الآخرين، كما تؤدّي حركة الانفعالات السلبية إلى ردود فعل سلبية. هناك «تبادل»[2] للعواطف التي يستثير بعضها البعض[3]. ثم إنه يمكن أن ينشأ عن الكره كره مقابل: «إنّ من يتخيّل أنّ الشخص الذي يكرهه يبادله الكراهية سيشعر بكراهية جديدة، بينما لا تزال الأولى متواصلة»[4]. كما يمكن أيضا، بالترابط، أن يمتدّ الكره إلى كل موضوع وأن يشمل حتى موضوع الحب نفسه. لذلك يجوز تحوّل الحب إلى كراهية، ويكون الشعور بالكراهية شديدا بقدر ما يكون مسبوقا بالحب. وعلى هذا فإنّ الصراع يترتب على التماثل الموجود بين البشر، ويحتدم بسبب «تقابل» العواطف و «انعكاسها»[5].

غير أنّ احتدام الصراع يكون أيضا بسبب اختلاف البشر[6]: «يمكن لأشخاص مختلفين أن يتأثّروا بنفس الشيء بطرق مختلفة، ويمكن لنفس الشخص أن يتأثّر بنفس الشيء بطرق مختلفة في أوقات مختلفة»[7]. إنّ النّاس يتعارضون لأنّهم يختلفون. إنّهم يختلفون في عواطفهم، لأنّ ماهية كل واحد تختلف عن ماهية الآخر، إذ يوجد تمايز بين الأفراد. كتب سبينوزا: «...إنّ رغبة كلّ واحد تختلف عن رغبة الآخر بقدر اختلاف طبيعته أو ماهيته عن ماهية الآخر»[8]. وهذا الاختلاف نوعي: إذ يميّز سبينوزا، كما

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 47 وبرهانها.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 41، الحاشية («هذا الحب المتبادل») والقضية 40، الحاشية («هذا التبادل للكره»).
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضايا 43-41-40.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 43، البرهان.
5. Misrahi, ib., p. 87.
6. Misrahi, ib., p. 87.
7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 51.
8. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 57، البرهان.

سبق أن رأينا، بين الغريزة (الجنسية) الحيوانية والرغبة (الجنسية) الإنسانية. كما يؤكّد على الفوارق الموجودة، داخل نفس النوع، بين فرد وآخر، باعتبار ماهيتهما الفردية. كتب سبينوزا: «إنّ انبساط فرد ما يختلف عن انبساط فرد آخر بقدر اختلاف طبيعة أحدهما أو ماهيته عن طبيعة الآخر أو ماهيته. ويترتّب أخيرا عن القضية السابقة أنّ الفرق ليس ضئيلا بين الانبساط الذي يرغب فيه السكّير مثلا والانبساط الذي ينعم به الفيلسوف؛ وهو ما أردت الإشارة إليه بعجالة»[1]. وهكذا تكون العواطف كلها نسبية، باعتبار طبيعة العاطفة ذاتها (Affectus)، كنتاج «للتفاعل بين موضوع وجسم» ـ كما كتب مزراحي[2]ـ وللوعي بهذه العلاقة جسم/موضوع. تتحوّل هذه العواطف بحسب الديمومة، كما تتغير بحسب مختلف الأفراد الذين يشعرون بها أو بحسب التحولات التي تطرأ على كلّ من الأفراد والموضوعات[3]. عن هذا الاختلاف وهذا الإمكان للتحولات المتعددة التي تطرأ «على العواطف المتعلقة بالإنسان من حيث كيانه السلبي»[4]، ينشأ الصراع.

وفعلا فإنّ هذا الاختلاف بين العواطف يفضي إلى الاختلاف في الحكم والتقويم لما هو خير وما هو شر[5]، ممّا يؤدّي، كما لاحظ مزراحي[6]، إلى جواز حصول الصراع، لا فقط على مستوى العواطف والأحكام، بل أيضا على مستوى الممارسة والسلوك: إذ لمّا كان كل واحد يريد أن يكون قدوة للجميع، فهو سيعمل على أن يتشبّه الجميع به، والحال أنّ النّاس مختلفون بالطبع؛ هكذا ينشأ التناقض بينهم، كما ينشأ التناقض داخل **الذات**، في شكل الحيرة والتردد والتقلب، ممّا يوقع بها في العدوانية والخوف. سنتبيّن في الباب الثاني ما هو الحلّ الذي يقدّمه سبينوزا لهذا المشكل، مشكل العلاقات السلبية بين البشر، بما هي علاقات متولدة عن الطبيعة الإنسانية. وسنتبيّن أهمّية التأكيد في حديثنا هذا على تشديد سبينوزا على أنّ البشر أنفسهم هم «مصدر» حزنهم وفرحهم، بوصفهم

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 57، الحاشية.

2. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p.88.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 56.

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 57، الحاشية.

5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 51، الحاشية.

6. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, pp.88–89.

«مصدر» الأحكام[1] التي تستحثهم على هذا العمل أو ذاك: «وأخيرا، فنظرا إلى طبيعة الإنسان هذه وإلى تقلّب أحكامه، ونظرا أيضا إلى كون الإنسان يحكم غالبا على الأشياء من خلال شعوره فحسب، وأنّ الأشياء التي يظنّ أنّه يقوم بها بغية الفرح أو الحزن - فيعمل لأجل ذلك (القضية 28) على الفوز بها أو على إقصائها - هي في الغالب من صنع الخيال وحده (فضلا عن أسباب الرّيب الأخرى التي بيّنتها في الباب الثاني)، فلهذه الأسباب كلّها نتصّور بسهولة أنّ الإنسان يستطيع أن يكون علّة لفرحه أو حزنه على حدّ السواء، أعني أن يشعر بفرح أو حزن تصحبه فكرة ذاته بوصفها علّة»[2]. فبما أنّ هدف الرغبة هو دائما إثبات الذات[3]، فإنّا نجدّ باستمرار في إنتاج ما نتخيّل أنّه يقود إلى الفرح و«نسعى باشتهاء» إلى الشيء الذي يولّد فينا الفرح[4]. هذا التوق إلى إثبات الذات وهذا الجهدّ الذي تبذله النفس لتخيّل الشيء المثبت لكيانها لا يمكن أن يقف ضدّهما غير علّة خارجية: ففي ذلك يتمثل عجز النفس؛ إنّ توقّف الاندفاع نحو الشيء هو الذي يضعف قوّة الوجود ويضع حدّا لهذا السعي إلى الوجود. إنّ التوقف أو الانقطاع يطرآن دائما من الخارج: إنّه وضع الحزن[5]. الحزن هو العلامة على وجود حاجز داخل **ذاتي**، أقوى من **ذاتي**. وينتج العجز عن قوّة قائمة خارج **ذاتي**، معارضة **ذاتي**: إنها غير قائمة في **ذاتي**، لأنّ ما يعرّف النفس هو **الكوناتوس** بما هو قوّة وسعي إلى الوجود. يتولّد عن نموّ قدرة **الذات** على الوجود اعتبار الذات لذاتها، كما الفرح بوصفه حبّا للذات ورضاء بها[6]؛ وهكذا تنشأ الرغبة في تجديد الفرح بالإفراط في تقدير الذات، ممّا يجعل النّاس لا يطيقون بعضهم بعضا[7]: فينحلّ السعي إلى الوجود إلى ضدّه وينحلّ إثبات الذات إلى نفي للذات من طرف كل الذوات الأخرى.

---

1. راجع عبارة مزراحي في كتابه: *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*، الفصل 3، ص. 89.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 51، الحاشية.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 54: «تسعى النفس فقط إلى تخيّل الأشياء التي تؤكّد قدرتها على الفعل».
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 51، الحاشية.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 55، البرهان.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 55، الحاشية.
7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث القضية 55، الحاشية.

وتصبح الرغبة مانعة للرغبات الأخرى: «ولمّا كان هذا الفرح يتجدّد كلّما اعتبر المرء فضائله الذاتية أو قدرته على الفعل، فإنّ كل شخص سيسعى إلى سرد أفعاله وأعماله وإلى التباهي بقواه الجسمية والنّفسية معا، وهذا من شأنه أن يجعل النّاس لا يحتملون بعضهم بعضا »[1].

إنّ الرغبة في إثبات الذات ـوهي رغبة طبيعية، باعتبارها تمثّل ماهية الإنسانـ تفسد عندما تصبح غير قادرة على مجرد إثبات قوّة كيانها لتوقّفها على الكيانات الأخرى، فتضطرّ، كي تثبت ذاتها، لا فقط إلى وضع أفعالها بل إلى الكشف عن «عجز» الآخرين وعن عيوبهم. إنّه سلوك «تعويض»[2]، الغاية منه إقصاء الشعور بالنقص، وذلك بالكشف لدى الآخرين عن نفس نقاط الضعف عن طريق التأويل الخاطئ لأعمالهم[3]. إنّ العواطف السلبية ـالكره والحسدـ التي يشعر بها المرء تجاه الآخرين تُستخلص من ماهية الإنسان ذاتها بوصفها رغبةً وسعيًا إلى الوجود: إنها قفا قدرته على الوجود وليست عنصرا مضافا من الخارج، وإن كانت التربية تلعب دورا في الميول الطبيعية للإنسان[4]. ويجوز التذكير بالتوزيع الذي يقيمه سبينوزا للعواطف إلى أنواع بقدر الأشياء التي تؤثّر فينا[5]. وللتدقيق نقول إنّ سبينوزا يرى أنّ الرغبة (فرح أو حزن) تكشف عن طبيعة كل واحد: فهذان الانفعالان يختلفان من شخص إلى آخر[6]. وإنّ ما يمكن استخلاصه هو أنّ الإنسان، في أثناء ما يبذله من جهد للوجود ولتأكيد ذاته، يكون تابعا للآخرين كما للأشياء والظروف الخارجية، طالما أنّه يجدّ في إثبات «قدرته الشخصية على الفعل»[7] بمساعدة من المخيّلة والعاطفة لا غير، بالاعتماد على «القوّة الباعثة للعواطف» وليس على «قوّة النفس»[8]. في أوضاع كهذه، لا يمكن للإنسان أن يثبت ذاته إلاّ **ضدّ الآخرين**، وليس معهم.

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 55، الحاشية.
2. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 69.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 55، الحاشية.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 55، الحاشية.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 56.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 57.
7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاتلث، القضية 54
8. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 56، الحاشية.

تلك هي الخطوط العريضة «لبسيكولوجيا الانفعالات»[1] كما يقدّمها سبينوزا في القسم الثالث من **الإيتيقا**: إنّها تخصّ بالتدقيق «عواطف الإنسان بوصفه منفعلا»[2]، باستثناء القضيتين الأخيرتين (58 و59) إذ تحيلان على «العواطف المتعلقة بالنفس بوصفها فاعلة» ومن حيث إنّها تَفهم.

يوجد في تحليل سبينوزا للعواطف تأكيد على ثلاثة مبادئ أساسية في الحياة العاطفية. فهذا التحليل، كما بيّن جيّدا **جوست إ.م. مرلو** (Joost A.M. Merloo)[3] في المقال المذكور سابقا، يؤكّد أوّلا على وجود ميل لدى الفرد إلى إثبات ذاته كماهية باطنية وككيان جسماني[4]: وهذا ما يفيده مفهوم **الكوناتوس** لدى سبينوزا، والذي يقارنه **مرلو** بمفهوم **الليبيدو** لدى **فرويد**. ثم إنّ هذا التحليل يستخلص **الكوناتوس** بما هو نزوع إلى تفضيل وحفظ ما ينمّي ويحسّن القدرات الذهنية والجسدية، وهو ما يطلق عليه سبينوزا potentia agendi أو vis existendi. وهذا التحليل، أخيرا، يضع مبدأ تحوّلات العاطفة، ونموّ أو تدنّي قوّة الوجدانات، أي ما قد نطلق عليه اليوم جريانها ودورانها.

ما هي الغاية من وراء عرض سبينوزا للائحة مفصّلة لمختلف الانفعالات؟ إنّه يقدّم الجواب في الصفحات التي بها يقفل تحليل العواطف، حيث يعرض تعريفا للعواطف: «إنّ غايتي هي أن أفسّر طبيعة الأشياء، لا معنى الكلمات، وأن أشير إلى الأشياء بألفاظ لا يبعد معناها المألوف تماما عن المعنى الذي وضعته لها؛ فلتكن هذه الملاحظة الأولى والأخيرة »[5]. يتعلق الأمر إذًا بشرح طبيعة العواطف، لا طبيعة الكلمات. ولهذا فإنّ تحليل نظرية «الانفعالات» لدى سبينوزا، على نحو ما نجده عند **ولفسون** (Wolfson)[6]، يبدو غير كاف وغير ملائم. إنّ **ولفسون**، إذ يحاول الكشف،

---

1. حسب تعبير جوست، وهو طبيب صاحب مقال عنوانه سبينوزا: نظرة إلى تصوّراته البسيكولوجية (in The AmericainJournal of Psychiatry, Vol. 121, N° 9 , March, 1965, p. 891)
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 57، الحاشية.
3. Joost A.M. Merloo, « Spinoza, a look at his psychological concepts », p. 893.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضايا 6-5-4.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، تعريف الانفعالاتة التعريف 20.
6. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, ch. 18, pp. 180-220 : حيث يبحث ولفسون، في مذهب سبينوزا، عن مصدر الألفاظ التي يستعملها؛ فيقارن ما

خلف نص سبينوزا، عن نصّ آخر من نوع النص الديكارتي أو الأرسطي أو حتى الحاخامي، إنما هو في الحقيقة يقف عند قراءة اختزالية تركّز على التحليل المعجمي[1]. وفي حقيقة الأمر فإنّ سبينوزا يضع اللغة التي كانت له إرثا عن **ديكارت** و**أرسطو** والرواقيين وهوبز ـ دون إغفال الإرث اليهودي ـ في خدمة تحليله للعواطف: إنّه يبيّن أنّ العاطفة، بالنظر إلى الذات التي تشعر بها وبالنظر إلى الموضوع الذي يستثيرها، تُظهر الإنسان كرغبة. وكما بيّن مزراحي جيّدا[2]، فإنّ طبيعة العواطف لا تُدرك بشكل واضح ومباشر من قبل أولئك الذين يشعرون بها. ولو أخذنا مثال الكراهية لجاز القول، على غرار مزراحي، أنّ الوعي الحقود لا يعلم أنّه يوجد، خلف العلاقة بالآخر، علاقة بالذات حيث يكون حبّ الذات على أشدّه، أمّا حبّ الخير فيقع طمسه بوجه ما من طرف موضوع الحقد والكراهية؛ فالوعي بالكراهية إنّما هو وعي حقود ووعي بالوعي الحقود، لكنه لا يشكّل معرفة بالوعي الحقود. إنّ استجلاء العواطف هو استجلاء لحركة التمثلات الخيالية التي يكون الشعور بها كحيرة وارتباك وصراع؛ لكن طالما لم يقع تحليلها وإدراكها عقليا، «بتوسط المعرفة التي تقوم على المعاني المشتركة»[3]، فهي لا تُدرك في علاقتها بالرغبة المؤسسة

---

قام به بما ذهب إليه من قبله فلاسفة آخرون اهتمّوا بالإيتيقا. ويشير **ولفسون** إلى الفرق بين **الإيتيقا** و**أخلاق نيقوماخوس** و كتابات الرواقيين وكتاب **ديكارت** عن **أهواء النفس**. لكن يحاول **ولفسون** في بقية الفصل أن يردّ المعجم السبينوزي إلى معجم السابقين، بل يذهب حتى إلى مقارنة طريقة تأليف سبينوزا للأبواب الثلاثة الأخيرة من **الإيتيقا** بطريقة الحاخاميين والمدرسيّين. لقد أنجز **ولفسون** عملا موسوعيا وضّح فيه المعجمية السبينوزية، مصدرها وعناصرها المميزة لها عن المعجمية الديكارتية، مبرزا نقد سبينوزا لديكارت. قام **ولفسون** بهذا العمل دونما اكتراث بجديد البسيكولوجيا السبينوزية. إلاّ أنه يبقى هو ذاته سجين الإشكالية الإيتيقية التقليدية، الحاخامية والمدرسية، إذ يكتب «على الطريقة الحاخامية المدرسية» (« scolasticoque rabbinico more ») كما اعترف بذلك في أحد مقالاته المنشورة في ال *Chronicon Spinozanum*.

1. Cf. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, ch. 18, pp. 180-220 et surtout pp 185-195, 199-205, 205-220 :

حيث نجد مقارنة بين سبينوزا وديكارت، ومناقشة للمعجمية السبينوزية والرواقية، مع التأكيد قليلا فقط على ما هو لسبينوزا دون غيره.

2. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 76.

3. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, ch. 7, p. 187.

لها ويظلّ النّاس خاضعين ومنفعلين و«لا وعي لهم... بمصيرهم»[1]. وعلى هذا يقدم سبينوزا على تحليل العواطف تقصّيا لمكنوناتها ولغاية مساعدة النفس على تصوّر قدرتها تصوّرا ملائما وعلى الابتهاج بذلك.

لا يمكن استخراج وإدراك وتقدير معنى الوجود البشري، إذ تتخلله وتلفّه شبكة من الأهواء، إلاّ بفضل الضرب الثاني من المعرفة العقلية، بفضل تأمّل الفيلسوف الذي يصوّب تجاهه بصره ويلمح أشكالا لا تلمحها الذات المنفعلة.

إنّ الرغبة، إذ تحكم العواطف كلّها، تسمح بافتراض «وحدة بين الانفعالات الأشدّ تضاربا» في الظاهر، حسب ما لاحظه مزراحي[2]: وهذا ما يجعل فهمنا للفرد الممزّق بين عواطف متضاربة أمرا ممكنا؛ إنّ الرغبة في تأكيد الذات والأهواء المترتبة عليها (العدوانية، التنافس، الكراهية) تدرك في تماثلها ووحدتها؛ فالرغبة، بما هي العلة الباطنية لكل سلوك إنساني، هي ما يجعل كل البشر، مع اختلافهم وتقابلهم، يتشابهون بوجه ما وبدرجة ما. إنّ الصراعات، في أصلها، تنتج عن الضرب الأوّل من المعرفة أو المعرفة بالتمثل وبالصّور؛ وإنّ معرفة وتحليل أصل العواطف (الرغبة والتخيّل) وطبيعتها (تواجد الهويّة والغيرية معا في كلّ شخص) هو ما يمنحنا الوسيلة لمواصلة «المشروع الإيتيقي»[3] الذي ينشده سبينوزا والذي يتقدّم على العلم عنده[4]. وبعد إدراك العلاقات التي تربط بين العواطف يصبح بالإمكان التفكير في إصلاح الذهن؛ فبفضل إيضاح يغيّر من المعرفة التي يكتسبها الوعي عن ذاته، يتمّ الانتقال من **كيان** أقلّ إلى **كيان** أعظم.

نجد في نسق سبينوزا علماً بالإنسان ونجد مفاهيم بسيكولوجية جديدة تمّت صياغتها بفضل ألفاظ قديمة. إنّ الباب الثالث من **الإيتيقا** ليس تكرارا لأقسام معيّنة من **الإيتيقا إلى نيقوماخوس**، ولا هو تلخيص لمذهب

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 59، الحاشية.

2. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 78.

3. Misrahi, ib., p. 78.

4. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل، الفقرة 13.** راجع أيضا س. زاك، **أخلاق سبينوزا**، الفصل الأوّل، وكتابه عن **فكرة الحياة في فلسفة سبينوزا**. راجع أيضا مزراحي، م.م.، ص 78.

الرواقيين في الانفعالات، ولا هو سلخ مخجل شائن لرسالة **ديكارت في أهواء النّفس**[1]. فأن تقرأ سبينوزا وتحاول البحث في نصوصه عن الكلمات والأفكار التي قالها أسلافه، هو أن تقرأه صاعدًا: وهذه قراءة اختزالية عقيمة. القراءة التي لا تريد أن تكون اختزالية تتمثل في قراءته نزولاً، وفي إعادة قراءته بعد **نيتشه وفرويد**، دون إغفال لما يتضمّنه مثل هذا التوجّه من مخاطر. إنّ قراءة جديدة كهذه للباب الثالث من **الإيتيقا** تقدّمه بوجه جديد، وتعطي دفعا لمفهوم **الانفعال** (Affectus)، وتؤسس روابط نشيطة بين **الكوناتوس** والرغبة والانفعالات، وتجعل من نصّ هذا الباب من بين النصوص الأولى في علم النفس الحديث. ودون أن نجعل من سبينوزا رائدا أو مؤسسا لبسيكولوجيا الانفعالات، بالمعنى المعاصر للكلمة، ولا سلفا لـ**فرويد**، فإنّ أوجه التشابه بين تحليلاته وبين البحوث النفسية المعاصرة تدعو للإعتراف بما للمخزون السبينوزي من تحديث وتجديد[2]. لقد حاول سبينوزا، بما توفّر لديه من أدوات مفهومية، أن يفسّر الوجدان البشري بأكثر الطرائق علميّة.

بيد أنّ بعض نقّاد فلسفة سبينوزا حاولوا أن يبيّنوا أنّه أراد بناء «هندسة أخلاقية» و «ميكانيكا الحياة الاجتماعية» ولم يفلح في ذلك: فمذهبه العقلاني غير قادر على تعليل الواقع اللاّعقلاني. وفي رأيهم أنّ سبينوزا، بعدما اكتشف التباين بين العلاقة الديناميكية المطلوب تحليلها والنموذج الهندسي الذي يتوخاه المنهج، قد انتقل من عالم الواقع الأخلاقي إلى عالم المثال الأعلى وحوّل أخلاقه النظرية إلى أخلاق عمليّة. ورغم أنّه أطلق على مؤلّفه عنوان **الإيتيقا**، إلاّ أنّه لم يؤسس إيتيقا بقدر ما أسس فيزيقا طبيعوية للسلوك الإنساني. كتب **سبكترسكي** (E.V. Spektorski) فقال: «في

---

1. Cf. de nouveau l'ouvrage de Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, ch. 18. Cf. Foucher de Careil, *Leibniz, descartes et Spinoza*, Paris, Librairie philosophique de Ladrange, 1862, pp. 163-164-165 :
«يحتوي كتاب **أهــواء النفس** لديكارت كلّ مبادئ الجبرية... لقد أعار **ديكارت** تعريفاته للأهواء لتلميذه المُخاطر»(ص. 165)

2. Joost A.M. Merloo, « Spinoza, a look at his psychological concepts », pp. 890-894. Bidney, *Psychology and Ethics of Spinoza*, New York, Russel and Russel, 1962. Misrahi, o.c., pp. 14-15-28-29.

هذا الكتاب {الإتيقا} تبلغ النزعة الفيزياوية للبسيكولوجيا العقلية للقرن السابع عشر أوجها وذروتها»[1]. ولقد ولّد استخدام أنموذج علم الطبيعة في مجال علم النفس سلسلة من التعريفات الحشوية وجدلا شبه مدرساني[2]. ولعلّ «ردّة الفعل ضدّ هذا الفشل هو ما جعل النزوع العلمي والتقويمي ـ لا النظري والوصفي ـ يصبح مسيطرا لدى سبينوزا، إذ وضع برنامجا عمليّا، دليلا بسيطا في الحياة الشخصية كما في الحياة العامة، وعرض على الحكيم قواعد وعلى رجالات السياسة دساتير. وباختصار فإنّ الروح النسقية قد تغلّبت على **العلم** الصحيح بالواقع».

ويحقّ لنا أن نتساءل عن وجاهة مثل هذا النقد للإيتيقا السبينوزية كعلم للإنسان. إنّه يلخّص الانتقادات السابقة وهو أكثرها صرامة[3]. وهو يسلّم بنسقية المشروع السبينوزي لكن ينكر أن تكون له أية طرافة، باعتبار ما يدين به للسابقين. ويرفض أصحاب هذا النقد أن يكون سبينوزا قد ساهم بوجه ما في معرفة الإنسان الحقيقي، لأنّهم لا يريدون أن يروا في البابين الثالث والرابع من **الإيتيقا** غير استتباع للمنهج المدرساني.

لو كان لهذا النقد أساس من الصحة، لكانت فلسفة سبينوزا السياسية مجرّد يوطوبيا من جملة التصوّرات الطوباوية، ولكان سبينوزا مخطئا تماما فيما أقدم عليه، غير مدرك للبون الشاسع بين مشروعه وبين تحقيقه. فإذا كان ذلك كذلك، لكان اهتمامنا بفلسفته السياسية لا يعدو أن يكون تاريخيا ولكان تأثيره[4] ليس يقوم على أكثر من مجرد اتّفاق. إلاّ أنّنا نعزم في الباب الثاني من هذا العمل على دحض هذا الحكم السريع.

---

1. E.V. Spektorski, *Essays in the philosophy of the social sciences*, Warsaw, cité par Kline, *Spinoza in Soviet philosophy*, London ,Routledge and Kegan, 1952, p. 10.

2. E.V. Spektorski, *Essays in the philosophy of the social sciences*, p.11.
لا شك أنّ حكم هذا المؤلف القاسي على بسيكولوجيا سبينوزا يرفضه شراح سبينوزا الآخرون، أمثال مرلو و بيدناي ومزراحي وغيرهم.

3. ولا سيما ذلك النقد الذي نجده في ص. 160-158 من كتاب Foucher de Careil المذكور سابقا حيث يقول إنّ السبينوزية هي التعبير الساخر للديكارتية. كما نجد فيه نقدا للأخلاق السبينوزية.

4. حتى نبرر التأكيد على تأثير فلسفة سبينوزا السياسية في الفلسفات اللاحقة (القرون 18 و19 و20)، تجدر الإحالة على مقال آدلف المذكور سابقا، **تكوين ونشر فلسفة سبينوزا السياسية**، ص. 270، وعلى كتاب فرنيار، **سبينوزا والفكر الفرنسي قبل الثورة**، المقدمة.

# الفصل الرابع

## الإنسان المستلَب: الحتمية والعبودية

أن يحدّد طبيعة «الانفعالات» وقوّتها، ذاك ما ينشده سبينوزا في الباب الثالث من **الإيتيقا**، حيث يعالج العيوب والعاهات الإنسانية بالتزام الدقة والموضوعية[1]، وحيث ينطلق من تعريف ماهية الإنسان بما هي رغبة[2]، استعدادا لتحليل «مقولات الإيتيقا» بوصفها، كما عبّر ب. **ريكور**[3]، شروط إمكان تجربة إنسانية أساسية، تجربة تحقيق رغبتنا في الوجود. وقبل أن يعرض سبينوزا في الباب الخامس مشروعه الإيتيقي الذي يقصد إلى تحقيق الخلاص عن طريق الغبطة، نراه يرسم في الباب الرابع نشوء عجز الإنسان عن التحكم في أهوائه وكبحها، وهو ما يسمّى بلغة سبينوزا **العبودية**، وما يمكن أن نطلق عليه **الإستلاب** بالمعنى العام للكلمة؛ إنّه استلاب جذري يتجلى أوّلا على مستوى الوجدان، يمهّد الطريق أمام نموّ كلّ الأنواع الأخرى من الاستلاب: الاجتماعي والديني والسياسي والاقتصادي، مع الزيادة في تفاقمها.

في الباب الثالث من **الإيتيقا**، يقدّم سبينوزا تحليلا استنتاجيا للعلاقة جسم/نفس (النفس بما هي فكرة الجسم)[4] و«للأسباب الدقيقة» للفعل

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، التمهيد.

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، تعريف الانفعالات، التعريف 1.

3. P. Ricoeur, dans « Philosopher après Kierkegaard », *Revue de philosophie et de théologie de Lausanne*, p. 310

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، المصادرتان 1 و2، والقضية 1، وحاشية القضية 2. راجع أيضا القضايا 13-12-11-10.

والانفعال والعواطف[1]؛ حيث يبيّن أنّ الانفعال يعبّر ويكشف عن الطبيعة المتناقضة للعاطفة الإنسانية وعن وضعها المزدوج: فالإنسان، بما هو جزء من الطبيعة، يملك دون شكّ قوّة خاصة، غير أنّ قدراته تظلّ محدودة وخاضعة للأسباب الخارجية. إنّ قوّة الانفعالات تقوم في جزء منها على قوّة «الأسباب الخارجية».

وفي الباب الرابع من **الإيتيقا**، يتطرق سبينوزا إلى عبودية الإنسان، أي إلى قوّة الانفعالات[2]. إنّه يريد في هذا الباب أن يثبت أسباب وضع الإنسان «العبد»، هذا الذي له علم برغائبه إلاّ أنّه يجهل أسبابها: «إنّ النّاس يعون حقّا أفعالهم ورغائبهم إلاّ أنّهم يجهلون العلل التي تجعلهم يرغبون في شيء من الأشياء»[3]. ويبيّن سبينوزا بطلان الطرح القائل إنّ الإنسان فاعل قادر دائما على معرفة الحوافز والعلل الحقيقية لأعماله، وعلى اختيار طريقه بكلّ وضوح. وفي الباب الرابع يذكّر خطاب سبينوزا، بترتيب غير قابل للدحض وبناء على تحليل العواطف كما ورد في الباب الثالث، بأنّه لا وجود لإرادة حرّة، وإنّما أعمال الإنسان، تماما مثل عواطفه وقدراته، تتحدد بفعل أسباب خارجية، والمطلوب أن نستخلص من ذلك نتيجة **عملية** بالغة الأهمّية: فالعاطفة أو الانفعال، إذ يتحددان بعلّة خارجية، لا يمكن أن يتغيّرا بمجرد الوعي بهما وبفعل إرادي ما. فالعاطفة لا تُقهر إلاّ بعاطفة أخرى أقوى منها، أي بشرط أن تكون هذه الأخيرة متولدة عن أسباب خارجية أقوى من الأسباب التي ولّدت الأولى[4]. ولا يمكن أن نغيّر من سلطان العواطف والانفعالات إلاّ بعواطف وانفعالات أخرى[5]. إنّ مجرّد معرفة **الخير** لا تولّد بالضرورة عملا **خيّرا**. وكلّ تغيير في العواطف وفي السلوك لا يمكن أن يكون إلاّ حاصلا عن عواطف أقوى منها.

وهكذا فإنّ وضع الإنسان في الطبيعة ومنزلته الطبيعية تؤسسان بضرب من المفارقة لسلطان الهوى، لأنّ البشر لا يستطيعون في معظمهم إطاعة ما

---

1. انظر سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، التمهيد؛ وأيضا التعريفات 3-2-1-؛ والقضايا من 1 إلى 57.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، التمهيد.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، التمهيد.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 5.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضايا 7– 18.

يقرّره العقل. إنهم في معظمهم يعيشون «حياة لا تكون مطابقة للعقل»[1]. ولئن كان سبينوزا يذكّر بعجز الطبيعة الإنسانية فإنّه لا يقصد بذلك إحباط النّاس وهم يجدّون في فعل الخير، وإنّما همّه الوحيد أن يشير إليهم بطرق وسبل السعادة والخلاص الحقيقيين. وهو يعلن بوضوح عمّا يدفعه إلى إحصاء الصعوبات التي تعترضه فيقول: «وإن كنت أقول ذلك فليس لكي أستخلص أنّ الجهل أفضل من العلم أو أنّه لا فرق بين أحمق ولبيب فيما يتعلّق بكبح الأهواء، وإنّما لأنّه يتحتّم علينا معرفة ما تتّصف به طبيعتنا من عجز مثلما يتحتّم علينا معرفة ما تتّصف به من قوّة، حتّى نتمكّن من تحديد ما يستطيعه العقل وما لا يستطيعه من قهر للانفعالات »[2]. إنّ سبينوزا يكشف عن أسرار تدبير وإدارة الأهواء والعواطف. فهناك فنّ للحكم في الأهواء مثلما يوجد فنّ للحكم في النّاس، ويوجد فنّ لتقدير القوى المتواجهة ودعم مناطق الضعف ووضع استراتيجية وسياسة للتحكّم في الأهواء دون القضاء عليها[3] لأنّ القضاء عليها محال.

لا يمكن القضاء على الأهواء لأنّها تشكّل العنصر الأساسي في الطبيعة الإنسانية، تشكّل قاعدة مشتركة يتعذر تجاوزها. فالتفكير في القضاء عليها إنما هو، بالنسبة إلى رجل الأخلاق، أمر مساوق تماما، على الصعيد الإيتيقي، لتلك المبادرات السياسية الخطرة التي كان يقوم بها في بلدان نائية، أيّام الاستعمار، بعض المغامرين، سعيا منهم إلى «إعادة السلام» في المناطق التي «يحكمونها»: إذ كان حلّهم السياسي لمسألة حكم النّاس يتمثل في القضاء على أطراف المسألة، أي الأشخاص الذي يقفون في وجوههم ويتصدّون لقمعهم وتعنيفهم لهم. وفعلا، فما أن يتمّ القضاء على المعارضين أو نفيهم أو حبسهم أو حتى إعدامهم، حتى تزول المعارضة[4]: فلا شيء يكون أنجع من التصفية الجسدية كي يعود النظام.

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 4.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 17.
3. انظر ج.ج. روسو، **مقال في أصل التفاوت بين النّاس**: «مهما كان قول الأخلاقيين، فإنّ عقل الإنسان مدين كثيرا للأهواء...؛ إذ بفضل نشاطها يكون اكتماله...»
4. انظر وسائل حكم هيتلر في بعض المستعمرات النازية أيّام الحرب العالمية الثانية. يمكن أن نذكر أيضا بعض حروب الاستعمار (Cf. Shirer, *Le troisième Reich* ; et J. F. Rolland, *Un grand capitaine*, Paris, Grasset 1976)

وإنّا نلمّح عن قصد -والمقارنة تجوز- إلى **الرسالة اللاهوتية السياسية**[1] حيث يؤسس سبينوزا دفاعه عن حرية التفكير والتعبير على ما يعتقده بديهية رئيسية: إنّه لا يمكن قهر الآراء والأفكار والمعتقدات باستخدام القوّة؛ والدولة التي تريد أن تمنع المواطنين من التفكير فيما يفكّرون إنّما هي تُقدم على مهمّة حمقاء ولا طائل من ورائها في المدى الطويل. ولذا يؤكّد سبينوزا، كما سنرى لاحقا، على وجوب أن تضمن الدولة لمواطنيها حرية التفكير والتعبير. وهو يقيم دفاعه عن الحرية على دينامية النفس بالذات وعواطفها[2].

ومع ذلك يحترز سبينوزا من الخلط بين هذه الدينامية الخاصة بالحياة العاطفية وبين حرية الاختيار. إنه يثبت أوّلا، في سياق نقده للطرح القائل بحرية الاختيار، في القضية الأولى من الباب الرابع من **الإيتيقا**، أنّ الفكرة الباطلة أو الخيالية لا يمكن محوها والقضاء عليها بمجرد حضور الفكرة الصحيحة[3]. «فالفكرة الخيالية» ليست مجرد فكرة مختلطة، بل هي أيضا فكرة باطلة؛ ولكن الفكرة المختلطة أو الباطلة إنما هي صورة تشير إلى بنية جسم الإنسان وحالته الراهنة أكثر ممّا تشير إلى طبيعة الجسم الخارجي الذي يؤثر فيه[4]. إلاّ أنّه على الرغم من أنّ الصورة الخيالية لا تقدّم لنا عن الجسم الخارجي الذي يؤثر فينا غير صورة مختلطة أو باطلة، أي ضربا من المعرفة السلبية، فإنّ الصورة ذاتها تكون إيجابية[5]. يذكر سبينوزا مثال إدراكنا للشمس ليبيّن ببداهة أنّ المعرفة الصحيحة لا يمكنها، من حيث هي كذلك، أن تبطل أيّ إدراك («صورة خيالية»): فإذا نظرنا إلى الشمس وتخيّلناها على مسافة مائتي قدم، بدت لنا قريبة؛

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 907.
2. ومع ذلك يعلم سبينوزا أنّ عجز النّاس واغترابهم وخضوعهم للعوامل الخارجية أمور لا تعـود فقط إلى جهلهـم لقوانين الوجدان. بل يعود عجزهم في الغالب لاستخدامهم المحكم والدنيء لعلـم الوجـدان. إذ أنّ سبينوزا على بيّنة من الاستخدامات السياسية التي يمكن أن توفّرها العلـوم البسيكو فيزيولوجيـة. وإنّ علم السياسـية في عصرنا هذا قـد بدأ فقط في استكشـاف وإحصاء واستغلال طرق ووسائل «ترويض» البشر على نحو ما تدعو إليه بعض فروع علم النفس المتخصصة.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 1، الحاشية.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 1، الحاشية؛ والرسالة 17.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 1.

ونكون على خطأ طالما لم نعلم مسافتها الحقيقية؛ لكن معرفة مسافتها الحقيقية، وإن كانت تقضي على الخطأ، إلاّ أنّها لا تمنعنا من الاستمرار في تخيّل الشمس على مقربة منّا[1]. وبالتالي فإنّ الصورة التي تنطبع فينا لا يمكن فسخها بفضل فكرة ـ ولو كانت صحيحة ـ وإنما تفسخها صورة أخرى أشدّ منها. إنّ الصورة أو العاطفة أو الهوى من الأشياء التي لا يمكن إبطالها أو التحكّم فيها بفعل الإرادة، مثلما يزعم الرواقيون ومثلما يزعم **ديكارت**[2].

في بداية الباب الرابع من **الإيتيقا** يذكّر سبينوزا بأنّ الإنسان جزءٌ من نظام الطبيعة، فردٌ تظلّ قدرته في حدود الأسباب الخارجية[3]، ويشرح في القضيتين 2 و3 فيما تتمثل سلبية الإنسان: «إنّنا ننفعل بوصفنا جزءا من الطبيعة يتعذّر تصوّره بذاته ودون الأجزاء الأخرى»[4]، ويضيف: «القوّة التي بها يظلّ المرء مستمرّا في الوجود إنّما هي قوّة محدودة تتجاوزها قوّة الأسباب الخارجية بصورة لا محدودة»[5]. ثم يؤكّد أنّه يتعذر على الإنسان ألاّ يكون جزءا من الطبيعة وألاّ يخضع لتغيرات أخرى غير التي تمليها طبيعته والتي يكون علّة لها[6]، مستنتجا من ذلك أنّ «الإنسان إنّما هو بالضرورة يخضع باستمرار لأهوائه»[7].

بناء على هذه المبادئ، يستخلص سبينوزا في القضايا الثلاثة الموالية ـ وهي تؤلّف قطب الرحى لدينامية العاطفة ـ ثلاث نتائج تتعلق بشدّة الانفعالات وقوّة انتشارها، كما بعجز الإنسان عن كبحها: فيبيّن أوّلا أنّ قوّة الانفعال ونموّه ومدّته إنّما كلّ ذلك يتحدّد بقدرة العلة الخارجية[8]؛ ثم يؤكّد أنّه قد يحدث لقوّة الانفعال أو العاطفة أن تتغلّب على قوّة أفعال

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 1، الحاشية.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، التمهيد.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 4 وبرهانها.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 2.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 3.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 4.
7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 4، اللازمة.
8. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 5.

الإنسان بحيث يظلّ هذا الانفعال عالقا به بشدّة[1]؛ ويستنتج أخيرا أنّه لا يمكن إبطال عاطفة ما والقضاء عليها إلاّ بفضل عاطفة أشدّ منها[2].

هاهنا يتطرق سبينوزا إلى مسألة **الحَسَن والقبيح**[3]. فمن جهة، لا نراه يعرّف ما نطلق عليه **الحَسَن والقبيح** كمعرفة، بل كشعور بالفرح والحزن: «لا تعدو معرفة الخير والشر إلاّ أن تكون انفعال الفرح أو الحزن، من حيث وعينا به»[4]. ومن جهة ثانية، نراه في برهان هذه القضية يعرّف **الحَسَن** بوصفه **النّافع**: «نسمّي حسنا أو قبيحا ما يكون نافعا أو ضارّا لحفظ كياننا، أي ما يزيد أو ينقص، ويساعد أو يعرقل قدرتنا على الفعل». وفي تمهيد الباب الرابع من **الإيتيقا** يشرح سبينوزا **الكمال والنقص**، كما **الخير والشر**، بوصفهما أنماط من التفكير ومعاني تؤلّفها النفس إذ تقارن الأشياء بعضها ببعض أو تقارن بين أفراد من نفس النوع أو الجنس[5]. **الحَسن والقبيح** معنيان نسبيّان متغيّران، ينشآن عن العاطفة والمخيّلة. فكلّ ما هو **حسنٌ** يكون بمثل هذا الوصف بالنظر إلى الرغبة، وليس بالنظر إلى الشيء ذاته أو بالنظر إلى العقل. إنّ الاستعمال الدارج للفظيْ **الحسن والقبيح** -إذ يشيران إلى معنيين أخلاقيين يستخدمان عادة لتقدير أعمال الإنسان وتصنيفها إلى صنفين متقابلين- يعود في رأي سبينوزا إلى الجهل وإلى الفكر الخرافي. فطالما أنّ النّاس ينطقون بلغة التجربة اليومية المبهمة، فإنّهم يتكلّمون عن أنفسهم كما لو كانوا مخلوقات حرّة تختار بين أفعال ممكنة كثيرة، ويؤكّدون على وجود تباين جذري بين نظام الطبيعة والنظام الإنساني. لكن مثل هذه اللغة إنّما تعبّر عن جهلهم لا غير.

في دراسة وجيزة لفلسفة سبينوزا، لكنّها لا تخلو من الدقة والإيحاء، نُشرت سنة 1951، يؤكّد **هامبشاير** (S. Hampshire)[6] على نقد سبينوزا -كما يقدّم أسباب هذا النقد- للّغة العامية المشحونة بالخرافات والحاملة لشتى الأفكار غير الملائمة والمعاني المغلوطة، كما يشير إلى أنّ هذا

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 6.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 7 وبرهانها.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 8 وبرهانها.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 8.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، التمهيد.
6. S. Hampshire, *Spinoza*, Baltimore, Penguin Books, reprint 1973.

الاستعمال الخرافي للّغة يأخذ في التلاشي بقدر ما تتطوّر علوم الطبيعة: ذلك أنّه، من منظور سبينوزا، حالما تتطوّر **المعرفة** الصحيحة، يقع التخلّي بالضرورة عن فكرة حرّية الاختيار والتسليم بأنّ الإنسان جزء من الطبيعة. وهذه أطروحة جدُّ رائعة، في تقدير **هامبشاير**؛ ففي نظر سبينوزا، يتطوّر فهمنا للأشياء وللآخرين ولأنفسنا بوضوح وتميّز إلى حدّ الاصطباغ بالمعقولية؛ وبقدر ما نكتسب معارف أشدّ دقّة وصرامة حول سلوك الإنسان وردود فعله، تبدو أعماله مترتبة بأكثر وضوح عن قوانين الطبيعة المألوفة. وعلى العكس، تكون معرفتنا للأسباب التي تحرّكنا معرفة ناقصة مبتورة ونكون جاهلين بالأوضاع التي تحيط بنا، عندما نقول عن صاحب عمل ما، في ظرف ما: «كان بإمكانه أن يفعل غير هذا»[1]. ويؤكّد كذلكَ **هامبشاير** علَى طرح سبينوزا القائل إنّ فكرتي **الاختيار والإرادة** ما كان بإمكانهما أن تجدا مكانا ضمن تفسير عقلاني ذي محدّدات سببية لسلوك الإنسان، أي ضمن بسيكولوجيا **علمية: فالاختيار والإرادة** كظاهرتين نفسيتين إنما هما مجرد نمط من أنماط الوعي، وصنف من الأفكار من بين التي تؤلّف أنفسنا. إلاّ أنّنا، على مستوى اللغة العامية قبل العلمية، ترانا نتحدث كما لو أنّ أفعالا واعية وإرادية أو مختارة تكوّن -في ذاتها- تفسيرا ملائما لأعمالنا؛ ذلك أنّنا نكون على وعي بتلك الأفعال بينما لا نعلم أسبابها[2]. فاللغة هي العلامة والدليل على جهلنا.

وفي برهان القضية الثامنة من الباب الرابع من **الإيتيقا**، يبيّن سبينوزا أنّ معرفة (cognitio) **الحسن والقبيح** ليست معرفة صحيحة، أي أنها ليست معرفة من الضرب الثاني ولا تقوم على المعاني المشتركة: بل هي مجرد إدراك **للحسن والقبيح**؛ وبصورة أدق، إنّها وعي بالفرح أو الحزن، سيّما وأنّ سبينوزا يماهي بين هذه **المعرفة**، المتعلقة بالذات، وبين شعوريْ الفرح والحزن، من جهة كون الذات تملك وعيا بهما، معلنًا بذلك أنّ علاقة الذات بحياتها العاطفية، والأحكام التي تطلقها على عواطفها، **ووعيها العاطفي**، كلّ ذلك لا يتحدد في الأصل لا بالمعرفة الصحيحة ولا بالمعاني المشتركة.

---

1. S. Hampshire, *Spinoza*, p. 151.
2. S. Hampshire, *Spinoza*, p. 153.

بيد أنّ «المعرفة الصحيحة **للحسن والقبيح** لا يمكنها، من حيث هي صحيحة، أن تناقض أيّ عاطفة؛ لا يمكنها ذلك إلاّ من جهة اعتبارها كعاطفة»، كما يؤكّد سبينوزا في القضية 14 من الباب الرابع من **الإيتيقا**. ففي هذه القضية ـ بما هي دليل لا يقلّ أهمّية عن حاشية القضية 17 أو حاشيتي القضية 37 من نفس الباب في سبيل قراءة دقيقة لبنية ومحاور الباب الرابع ـ يقدّم سبينوزا طرحين هامّين مترابطين، يتعلق أوّلهما باستقلالية المخيّلة والانفعال بالنظر إلى المعرفة العقلية الصحيحة، ويتعلق ثانيهما بقوّة العواطف الخاصة.

يؤكّد سبينوزا من جهة على استقلالية المخيّلة ـ أفكار الجسم أو أفكار انفعال من انفعالات الجسم، وهذه الأفكار «لا تكون في علاقتها بالذهن واضحة متميزة، بل تكون مختلطة»[1]ـ بالنسبة إلى الفكرة الصحيحة[2]، لأنّ النّفس الإنسانية، حسب ما يستخلصه لاحقا[3]، «لا تعرف ذاتها ولا جسمها الخاص ولا الأجسام الخارجية معرفة تامة، بل لا تعدو هذه المعرفة أن تكون مختلطة ومبتورة، وذلك كلّما أدركت النّفس الأشياء وفق النّظام العام للطبيعة؛ أعني كلّما كانت مدفوعة من الخارج وحسب الأحداث الطّارئة إلى اعتبار هذا الشيء أو ذاك»[4]. والحال أنّ سبينوزا، في القضيتين الثانية والثالثة من الباب الرابع من **الإيتيقا**، وخاصة في القضية الرابعة، يؤكّد أنّه «من المحال ألاّ يكون الإنسان جزءا من الطبيعة وألاّ يخضع لتغيّرات أخرى غير التي تدرك بطبيعته وحدها والتي يكون علّتها التامة». إنّ الإنسان في وضع سلبيّ مزدوج: فهو يخضع لنظام الطبيعة، كما يخضع أيضا لأهوائه؛ ذلك لأنّه، في سياق الأنثروبولوجيا السبينوزية، لا يملك بطبعه وبصورة مباشرة معرفة **تامّة** بعواطفه. وحتى لو استطاع، فهذه المعرفة، من جهة كونها صحيحة، لا تؤثّر في عواطفه وأهوائه: فلا تغيّرها ولا تحوّلها ولا تبدّلها.

ومن جهة أخرى، يلخّص سبينوزا، في نفس القضية 14، ما سبق أن شرحه عن شدّة العواطف منظورا إليها من جهة موضوعاتها أو عللها:

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 28.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 29.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 29، اللازمة.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 29، الحاشية.

فأشدّها ما كانت عللها حاضرة أو ضرورية، وأضعفها ما كانت عللها بعيدة في الزمن (المستقبل أو الماضي) أو جائزة أو ممكنة لا غير[1]. وعندما يصف سبينوزا شدّة العواطف والأهواء، يستعير مفرداته من الديناميكا: فالعواطف الأشد ـأو الأكثر عنفاـ تكون هي الأقوى وتتفوّق على الأضعف[2]. أمّا الإنسان فيصفه كذاتٍ ـأو حقل، أو فضاء[3]ـ حيث تنشأ وتنمو وتتكاثر قوى العواطف باعتبارها أيضا قوى طبيعية وفيزيائية تتجلى من خلالها قوّة الطبيعة[4].

انطلاقا من هذه القضية 14، يعرّف سبينوزا، في القضيتين 16 و 17، القوّة الخاصة بالرغبة في «المعرفة الصحيحة للحسن والقبيح» ويحلّل حدودها وتغيّراتها حسب معطيات معيّنة تتعلق بزمان وأصل وطبيعة الموضوع المرغوب فيه.

هذه التعريفات والتحليلات أساسية جدّا من منظور أنثروبولوجيا تقدّم نفسها كمدخل للإيتيقا وتحتاج إلى التأسيس **لتقنية** تسمح للإنسان بأن يحدّ من قوى الانفعالات والعواطف أو على الأقل بأن يحصرها، وبأن يتحكّم في **مصيره** العاطفي ويتحرّر.

لكن قبل أن ننظر، في الفصل الأخير من هذا الباب الأوّل من عملنا، في مختلف وجوه هذا الإشكال الذي يمثّل قطب الرحى **للإيتيقا** والسؤال الرئيس في مدار تأمّلنا، بل قبل أن نتطرق في الصفحات الموالية لمسائل مبدئية، أعني تلك التي تتعلق بـ**علم أسباب أمراض** الانفعالات كما يعرض له سبينوزا في القضايا 18 إلى 57، قبل كل هذا لا مندوحة عن طرح سؤال يتعلق في ذات الوقت ببنية الباب الرابع من **الإيتيقا**، وبخطاب سبينوزا في **علم الأهواء**، أو **الأنثروبولوجيا**، وبعلاقة **الإيتيقا** بـ**السياسة**[5]:

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضايا 13-12-11-10-9.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضيتان 10 و11.
3. هذا التأويل يوحي به المعنى الاشتقاقي لكلمة subjectum، إذ يفيد الفعل اللاتيني subjicere ما معناه: «**وضع تحت**»، أو «**أخضع**».
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 57، الحاشية: «تعبّر العواطف الإنسانية عن قوّة الطبيعة ـإن ليس عن قوّة الإنسان ـوعن فنّها، كسائر الأشياء الأخرى التي نعجب بها ونتمتع بتأمّلها»
5. ستعترضنا هذه المسائل في نهاية الفصل 4 وفي الفصل 5 من دراستنا هذه.

فلماذا يدمج سبينوزا تعريف معنى **الحسن والقبيح** ضمن القضية 8 من الباب الرابع، بينما نجده، في القضايا 2 إلى 7 كما في القضية 9، يحلّل شدّة العواطف ويقابل بينها وبين عجز الإنسان الذي يشعر بها ؟

فلو بحثنا عن إجابة لدى المؤرخين ـ التقليديين ـ لفلسفة سبينوزا، لبقي بحثنا بلا جدوى.

فهذا **ولفسون** (H.A. Wolfson)[1] يحلّل الباب الرابع من **الإيتيقا**، قضيّة تلو الأخرى، ويتوقف عند شرح القضايا السبعة الأولى، ويفحص بسرعة القضية 8، ولا يقف في هذه النصوص إلاّ على تعريف **الحَسن** بـ**النّافع**. إنّه يقترح شرحا تاريخيا ويقدّم معلومات ثريّة حول الطريقة التي بها عرّف الفلاسفة المتقدمون على سبينوزا هذين المعنيين[2]. يذكر **ولفسون** على سبيل المثال، تعريف **الحسن والقبيح** عند **أرسطو** وعند الرواقيين. ويلاحظ أنّ سبينوزا يركّب بين المفاهيم النفعية والهيدونية **للخير**. وبعد الربط بين طروح سبينوزا وطروح أسلافه من العصرين القديم والوسيط، يعيد **ولفسون** دمج سبينوزا ضمن التقليد الفلسفي ليقابل بينه وبين التقليد الديني الذي يعرّف **الخير** بوصفه الانصياع والخضوع «لأوامر» وتعاليم الشريعة المنزّلة. وذلك مع الإشارة إلى كون سبينوزا، لئن جارى التقليد في حَرفيته، إلاّ أنّه لم يجاريه قطّ في استتباعاته إذ ينكر أن يكون **الحسن والقبيح** من مشمولات حرّية الإرادة: وهذا التصوّر يناقض تصوّر **أرسطو**؛ ففي نظر سبينوزا، لا يوضع موضوع الرغبة أبدا باختيار حرّ، وإن كانت الرغبة واعية. ومن هذه القضايا الثمانية الأولى من الباب الرابع من **الإيتيقا**، لا يستخلص **ولفسون** سوى نقد حرّية الاختيار وإنكارها.

ولقد أشار **ماكيون** (McKeon) في دراسة أعدّها حول «فلسفة سبينوزا»[3]، بعدما ذكّر بتعريف سبينوزا **للحسن والقبيح** و**للكمال والنقص**، في القضايا الأولى من الباب الرابع من **الإيتيقا**، إلى ما وجده من صدى للأفلاطونية المحدثة كما نقلها الفكر المدرساني.

---

1. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, p. 229.
2. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, pp. 229-2130.
3. R. McKeon, *The philosophy of Spinoza*, New York-London-Toronto, Longmans Green, 1928, p. 243.

لكن لا **ماكيون** ولا **ولفسون**، مع أنّ الثاني قد حاول أن يقدّم عرضا شاملا، رغم ما اعتراه من اختزال[1] **للإيتيقا**، استطاعا أن يشرحا لماذا يقدّم سبينوزا في الثلث الأوّل من الباب الرابع، في القضايا من 8 إلى 17، تعريفا **للحسن والقبيح** وتحليلا للأحكام الإيتيقية وللمعايير التي تسمح بتمييز الأشياء التي هي حقا **حسنة** (تلك التي تساعد حقا الإنسان على التقدم وتنمّي قدرته على الفعل) عن التي لا تكون حسنة. إنّ سبينوزا هو وحده القادر على تقديم جواب يشفي الغليل. يوجد هذا الجواب في حاشية القضية 18 من الباب الرابع من **الإيتيقا**، حيث يعرّف **الخير** من منظور العقل أي «ما يأمر به العقل، وما هي العواطف التي تكون موافقة لقواعد العقل، وأيّها تناقضها»[2]. فالخير المطلوب هو ما يكون نافعا خاصا بالفرد، ويمكن تعريفه بوصفه ما يكون موافقا للرغبة في «كل ما يقود المرء حقّا إلى كمال أعظم»، أي «...ما يجعل كل واحد يدأب، بما أوتي من قوّة، على حفظ كيانه»[3]. ولا يمكن للإنسان أن يحقق ما يكون نافعا إلا بالفضيلة، بما هي فعلٌ، إذ لا تعدو أن تكون الفضيلة «غير أن يفعل المرء وفقا لقوانين طبيعته الشخصية»، كما عبّر عن ذلك سبينوزا. فالفعل نشاط يكون صاحبه علّة تامة له في جزء كبير منه؛ أن تفعل هو ألاّ تكون محكوما فقط بأسباب خارجية، بل أن توجّه أعمالك وفقا لمقتضيات كمالك الشخصي ووفقا لماهيتك[4] بما هي جهد متواصل لحفظ كيانك.

---

1. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, pp. 233-236.
حيث يعالج **ولفسون** الإشكاليات التي يتناولها سبينوزا في حاشية القضية 18 من الباب الرابع من الإيتيقا، فيؤكّد أنّ سبينوزا لا يعبّر إلاّ عن الإشكاليات المطروحة من قبله من طرف **أرسطو** في **أخلاق نيقوماخوس**. ويتناول ولفسون المسألة بطريقة جدّ غريبة: إذ يتساءل عن إشكالية سبينوزا في الباب الرابع من **الإيتيقا**، من القضية 18 حتى نهاية الباب، ثم يؤكّد أنّ **أخلاق نيقوماخوس** قد مهّدت للمحاور السبينوزية، ثم يعرض في صفحتين محتوى الباب الأوّل من **أخلاق نيقوماخوس**؛ بحيث يصبح سبينوزا فرصة له كي يتباهى بمعارفه الواسعة. وإذاك تراه يخصص بعض السطور لسبينوزا في أسفل الصفحة، ثم يعود إلى **أرسطو**. وفي بقية الفصل حول الفضائل، يقارن بدقة بين الباب الرابع من **الإيتيقا** والفصل السابع من الباب العاشر من **أخلاق نيقوماخوس**.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.

إلى حدّ القضية 18، يتأمل سبينوزا في منزلة الإنسان الواقع في خضمّ قوى العاطفة وعبودية الأهواء المضلّلة؛ حيث تخور قوّة كينونته ويصبح غير قادر على التحكم في الأهواء التي تستعبده[1] وتسيّره كما تشاء: يصبح متقلّبا ضعيفا يخضع «لربّة الحظ» حتى أنك غالبا ما تراه يأتي الأسوأ مع أنّه يتبيّن الأفضل[2]. ذاك هو الوضع المشؤوم للإنسان العبد: فنحن أصل الداء الذي ينخرنا ويسيطر علينا، ونحن نرضخ للعوامل الخارجية، والمسؤول عن كل ذلك لا هي الآلهة، ولا حتى الربّ. نكون في حالة تمزق ووهن وغلبة، عاجزين عن استعادة قوّتنا. وترتخي كينونتنا إلى حدّ الفساد والانحلال والانعدام في الموت: «...أولئك الذين يقدمون على الانتحار تكون أنفسهم عاجزة وتنتصر عليهم الأسباب الخارجية المناقضة لطبيعتهم تماما»[3]. فالانتحار يعبّر عن منتهى العجز لدى الإنسان. والأحرى أن تكون إرادة العيش البيولوجية، بما هي العلة الأولى لإرادة الوجود، إرادة غير قابلة للتلف والفساد. وبالانتحار، إذيكون ممكنا، أي بإقدام الذات على قتل نفسها، تبلغ الذات قمّة العجز، بل قمّة «الاستلاب»، حتى نتحدث بلغة ما بعد هيغلية.

بعد البحث في أسباب عجز البشر وتقلّبهم وجهلهم لما يقتضيه العقل، يشرع سبينوزا في الدلالة إلى سبل تحررهم. فإذا كانت كلها تمرّ عبر العواطف، فهي تنطلق جميعا من **الكوناتوس** أو الجهد الذي يبذله كل واحد للاستمرار في وجوده. بعض هذه السبل -وهي الأكثر أمانا- هي من اقتضاء العقل. والحال أنّ العقل، «إذ لا يطلب أمرا مناقضا للطبيعة»، يطلب من كل واحد ما تطلبه الطبيعة ذاتها: أن يرغب فيما يكون **نافعا** خاصا به شخصيا؛ «أن يجدّ كل واحد، حسب ما يملكه من قدرة، في حفظ كيانه»[4]. تقوم الفضيلة إذًا، من حيث هي قدرة الفرد على الفعل وفق طبيعته الشخصية ومن حيث إنها ماهية الإنسان بالذات، على الجهد في سبيل حفظ الكيان وتحقيق السعادة. ويعرّف سبينوزا العقل بأنه أداة حفظ الإنسان لكيانه وقدرته وأداة تحرره. إلاّ أنّه لا ينظر إليه أبدا على

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، التمهيد.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.

أنه يملك سلطة مطلقة على الأهواء وعلى أنه مصدر حرية الإرادة، إذ ما انفكّ ينقدها ويبيّن بطلانها[1].

ولقد كانت نظرية سبينوزا في العقل، إذ تمّ وصفها أحيانا بأنّها «طبيعوية»، مصدر حرج لدى بعض المؤوّلين للبسيكولوجيا والإيتيقا السبينوزيتين. فهذا **ولفسون** يؤكد، بعدما بيّن أنّ العقل والعلم هما الأداتان اللتان يستعملهما الإنسان للتحكم في قوى الطبيعة كما للتصدّي لهجمات أهوائه الخاصة، أنّ العقل إنّما هو مع ذلك أداة عمياء من أدوات الطبيعة. كتب فقال: «**في كلتا الحالتين يكون العقل أداة عمياء للطبيعة،** لا أداة يستعملها الإنسان بوصفه فاعلا حرّا». ويلاحظ **ولفسون، مواصلا** في عرض ما أسماه «الجزء الأوّل» من الباب الرابع من **الإتيقا** المتعلق بالفضائل والأهواء، وهو في ذلك على حقّ، أنّ العقل في نظر سبينوزا، بما هو ضرب ثان من المعرفة أو بما هو علم قواعد الطبيعة، إنما هو ذاته جزء من الطبيعة. وبالفعل، فإنّ سبينوزا، في سياق مذهبه في العقل، لا يتبنّى المشروع التقليدي لكافة الأخلاقيين الذين يحرّضون الإنسان على عدم الانصياع لميولهم وعلى ممارسة اختيارهم الحر في مقاومة الأهواء. فرغم استخدامه لمعجمية مماثلة في الظاهر لمعجمية أسلافه، إلا أنّ سبينوزا يقف ضدّهم ويدعو إلى تحصيل نوع من المعرفة تخوّل تطوير العقل حتى يصبح قادرا على ممارسة كامل قدراته كلّما كان العمل بذلك واجبا[2]. غير أنّ **ولفسون** سرعان ما يعود إلى الهجوم في نهاية تحليله حيث يعرّف فعل

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، التمهيد.

2. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, p. 232, écrit : « In either case reason is the blind tool wielded by man as a free agent… », et il ajoute : « … To act according to reason, however, does not imply freedom of the will. Reason itself is a part of nature, and il follows from the necessity of the attribute of thought. When Spinoza urges man to act according to reason, then, unlike all his precessors who had similarly used this phraseology in prescribing human conduct, he does noy mean thereby an exhortation to man to exercice his free will ; with him it is only an exhortation to man to acquire the proper kind of knowledge upon which reason is nurtured, so that it may grow in strength and assert itself in its full power when called into action ».

العقل لدى سبينوزا بوصفه فعلا منعكسا[1]، على خلاف نص **الإيتيقا** حيث نجد تعريفا للعقل بوصفه قوّة وكيانا[2].

فعلا، يبيّن سبينوزا، في حاشية القضية 18، أنّ العقل قوّة وفضيلة. فالعقل في الإنسان فضيلة لأنه لا يطلب شيئا يتجاوز الرغبة، أي ماهية الإنسان بما هي «الجهد الذي يبذله الفرد من أجل الاستمرار في كيانه»[3]: العقل ينمّي ويطوّر في الإنسان قدرته على الإثبات وسلطانه على أهوائه، ممّا ينقص من طابعه السلبي. العقل فضيلة، لكونه قوّة؛ وهذه القوّة إنما تنتشر في أصلها انطلاقا من ماهية الإنسان، من **الكوناتوس**، من الرغبة: فالسعادة بالنسبة إلى كل واحد هي علامة قوّته وفضيلته. الفضيلة أو قوّة العقل إنما هي مطلوبة لذاتها.

ذلك لأنّ سبينوزا يرتّب العناصر الأساسية في إيتيقاه بناء على عُمدة مذهبه الأنثروبولوجي: **الرغبة**. إنّ قطبية الرغبة المزدوجة بين الإله والإنسان يجعل منها القوّة التي لدى الإنسان تعبّر عن طبيعة أو ماهية أو قوّة الإله مثلما تعبّر الأحوال عن صفاته[4]. كتب سبينوزا: «الرغبة هي عين ماهية الإنسان (حسب الفقرة الأولى من تعريف العواطف) أي (حسب القضية 7، الباب الثالث) هي الجهد الذي يبذله الإنسان للاستمرار في كيانه»[5]. فمنذ أن يتطرق لظواهرية الأهواء، يستخلص سبينوزا النتائج الإيتيقية من هذا المبدأ الطبيعي ويقدّم نوعا من البرنامج الإيتيقي، مؤكّدا موقفه بوضوح: «...ينبغي **أوّلا** أن نعرّف **هنا** بإيجاز بأوامر العقل ذاتها حتى **يعلم كل واحد بسهولة أكثر** ما هو رأيي»[6]. لا يتعلق الشرح الذي يقدّمه سبينوزا بعجز الإنسان وتقلّبه ولا بأسباب تقلّبه هذا وإنما يتعلق بما للعقل من قدرة وبما يقصده بمقتضيات العقل. مثل هذا التأكيد يبيّن أنّ سبينوزا، إذ هو على اقتناع من أنّ قوانين العقل، رغم كلّيتها، لا تكون في متناول الجميع

1. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, p. 232 : « At the challenge of the emotions reason springs into action in the same manner as our eyelids close at the sudden approach of danger tyo our eyes ».
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، البرهان.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 25، اللازمة، والقضية 26، وبرهان القضية 36.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، البرهان.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.

ولا يتعقّلها السواد الأعظم، إنما هو علاوة على ذلك يعي بأنّ الإيتيقا، مع أنّها السبيل الوحيد إلى الفضيلة في نظر الفكر النشيط المتحرر من ربقة الأهواء ومن الضغوط الخارجية بفضل قدرته على المعرفة في سبيل إدراك الوجود، تكاد لا يكترث بها أحدٌ: إذ لئن كانت الإيتيقا السبيل الوحيد إلى الغبطة، فتعبيد هذا السبيل وانتهاجه حتى النهاية يظلّ صعبا جدا بالنسبة إلى معظم النّاس[1]؛ صفوة منهم فقط تقدر على ذلك. ولذا كان على سبينوزا أن يعرّف بوضوح ما يقصده **بأوامر** العقل: **فهي** ليست قط ما تعرّفه أخلاق **ديكارت** ورسالته في **أهواء النفس** بأنه عقلاني، ولا هي ما كانت تقصده بعض الأخلاق المسيحية بمبادئ الأخلاق. **إنّ الإيتيقا** السبينوزية تقف في ذات الوقت ضدّ أخلاق فلاسفة عصره، **ديكارت** وهوبز، وضدّ الأخلاق الدينية في بلده.

يوجد لدى **ديكارت** أخلاق سعادتية[2] تؤسس في الظاهر لضرب من التماثل بين مشروع **ديكارت** الأخلاقي ومشروع سبينوزا الإيتيقي. ثم إنه يوجد لدى **ديكارت**، كما لدى سبينوزا، همّ أخلاقي واحد وسعي واحد إلى معرفة وسائل مقاومة الأهواء التي قد تضرّ بالسعادة، ووسائل تعزيز الأهواء التي تخدم السعادة. عند **ديكارت**، كما عند سبينوزا لاحقا، تريد الفلسفة أن تكون في خدمة الحياة الصالحة والخير الأعظم، لا في خدمة اللاهوت[3]. إلا أن الأخلاق الديكارتية تستجير بالعقل كي يحدد ما يسمح بالتقدير الصحيح لحجم الخيرات وكي يدفعنا أيضا إلى الاختيار

---

1 . كتب سبينوزا بوضوح في بداية **الرسالة السياسية**، الفصل الأوّل، الفقرة 5: «إنّ أولئك الذين يظنّون أنّه من الممكن حمل الجمهور أو حمل الأشخاص المنشغلين بالشؤون العامّة على العيش وفقا لمبادئ العقل فحسب، إنّما هم يحلمون بالعصر الذهبي المذكور عند الشعراء، أي بأسطورة عجيبة لا غير». ولذا فإلى جانب الإيتيقا، إذ لا يسعى إليها غير الحكماء، أعدّ سبينوزا علما سياسيا قدمه كمثال للتنظيم الاجتماعي، حتى تجد العامة فيه مبادئ للحياة لا تقوم على العقل بقدر ما تتأسس على قوانين المدينة وعلى الأخلاق الاجتماعية. وسنتطرق لاحقا بكامل الدقة إلى هذا الانتقال الضروري من **الإيتيقا** إلى السياسة.

2 . ديكارت، **حديث الطريقة**، الباب الثالث؛ **مبادئ الفلسفة**، التمهيد؛ **رسائل إلى الأميرة أليزابيت**، بتاريخ 4 أوت، 18 أوت، 1 سبتمبر، 6 أكتوبر من سنة 1645؛ انظر غيرو، **ديكارت وفقا للعلل العقلية**،2، **النفس والجسم**، الفصل 19.

3. M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (II), L'Ame et le corps, ch. 19, p. 238.

الذي «سيحقق لنا السعادة». ولذا فإنّ الأخلاق الديكارتية، في بعض مظاهرها، تتجلى كتقنية تدرّبنا على الحكم السليم وعلى جعل الإرادة تعمل بمقتضاه، تحاشيا لعجز الإنسان، ما يعبّر عنه قول الشاعر: «Video meliora, proboque, deteriora sequor »[1].

ومع ذلك يعيب سبينوزا على **ديكارت** ضعف تقنيته التي قد تسمح للإنسان بالتحكم التام في انفعالاته وأهوائه[2]. إنه يعيب عليه خاصة ما تفترضه من تمييز بين النفس والجسد. فكما كتب **غيرو** فإنّ الأخلاق الديكارتية أخلاق طبيعوية[3]: إنها تُعنى بالإنسان الطبيعي وبسعادته في «الحياة الدنيا» دونما اكتراث بنجاته في الآخرة. لكن يفترض تحديد سعادة الإنسان والوسائل الخلقية التي تسمح بالفوز بها، لدى **ديكارت**، استعمال حرية الاختيار والتمييز بين الأمور التي تتوقف علينا وتضمن لنا أعظم انبساط في هذه الدنيا، والأمور التي لا تتوقف علينا؛ إنّ حرية الاختيار هذه هي ما يجعل الإنسان شبيها بربّه. تتأسس أخلاق **ديكارت** على التأكيد المزدوج لوجود حرية اختيار ولشدّة إرادتنا المتميزة عن الذهن والموسومة بالفضيلة الوحيدة المولّدة لسعادتنا.

لا شكّ أنّ سبينوزا لا يسعه إلا أن يرفض ويدحض وينقد أسس أخلاق كهذه: من تمييز حقيقي بين الجواهر، وثنائية النفس والجسد وما يترتب عنها من تأكيد تفاعلهما، ومن تصوّر إله مطلق الحرية وإرادة إنسانية حرة ومتميزة عن الذهن، وأخيرا من تأكيد سلّطان النفس المطلق على الأهواء والعواطف[4]. فبعد أن أشار إلى ضعف الوسائل التي اقترحها **ديكارت** لتحرير النفس من وطأة الأهواء[5]، أدمج سبينوزا، وهو أكثر جذرية من **ديكارت**، في حقله الفكري مجال الحياة الاجتماعية في بعديها الفردي والجماعي،

---

1. راجع سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 17، الحاشية. راجع كذلك رسالة بولس **إلى الرومانيين**، VII، الآيتان 19 و15.

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، التمهيد.

3. M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (II), L'Ame et le corps, ch. 19, p. 223-224.

4. راجع سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضايا 26 إلى 29، والقضية 33، الحاشية 2؛ والتذييل؛ والباب الثاني، القضية 49، الحاشية؛ والباب الثالث، التمهيد، والقضية 2، الحاشية؛ والباب الرابع، التمهيد.

5. Cf. F. Alquié, *Servitude et liberté chez Spinoza*, Paris, CDU, s.d., pp. 90-93.

أي المجال السياسي الذي رفض **ديكارت** أن ينظر إليه كموضوع علم. وفي مقابل الدعوة للامتثال والتقيّد بالأعراف المقررة، كما نستشفها من خلال القاعدة الأولى من قواعد أخلاق **ديكارت** الوقتية، يضع سبينوزا نظريته السياسية كما يعرضها في **الرسالة اللاهوتية السياسية وفي الرسالة السياسية**. كما يضع أيضا في مقابل الأخلاق الديكارتية إيتيقا النجاة على أساس تأكيد قدرة العقل العظيمة ونفي حرية الاختيار وإثبات تماهي الإرادة والذهن في الإنسان وفي الإله. ويندرج رفض سبينوزا لأخلاق **ديكارت** ضمن منطق نسقه، فضلا عن أنه رفض للأخلاق الديكارتية بالذات وبوصفها تقوم على نوع من «الانتقائية **الحسوبة الذكية**»[1] **التي** تحوّلت إلى علم أخلاقي يقوم على مبدأ **الأفضل**[2] بعدما تأكّد امتناع علم أخلاق يقيني يقوم على معطيات بسيكو- فيزيائية كان بالإمكان أن يكشف عن حقيقة **الخير** في كل حالة من الحالات. لقد تخلّت الأخلاق الديكارتية عن فكرة **الخير الأعظم** المتمثل في الفوز بالخير المطلق، واقتصرت على القول بأنه مجرّد الجهد المبذول في سبيل بلوغه، ووضعت مبدأ خيرية الفعل، ليس في مادة الفعل، وإنما في سموّ النيّة التي **تحرّك** الإرادة[3].

وأمّا الأخلاق **الكلفينية**، فليس بإمكان سبينوزا أن يغفلها: لا بدّ له من الإحالة عليها في سياق بحثه عن دليل للحياة يقترحه على أناس يخضعون، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلى هذه الديانة وهذه الأخلاق: فمبادئ هذه الديانة والأخلاق، إذ تقوم على فكرتي الاصطفاء والقضاء والقدر[4] وتزرع الشعور بالخوف من الآخرة كما الاعتقاد بأنّ الخلاص سيكون من نصيب نخبة قليلة بينما الجحيم مكتوب للبقية جمعاء، فهذه المبادئ تأمر

---

1. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (II), L'Ame et le corps, ch. 19, p. 227.

2. ديكارت، **مبادئ الفلسفة، الرسالة إلى الأميرة إليزابيت**؛ انظر أيضا **حديث الطريقة**، الباب الثالث؛ وكذلك الرسائل إلى الأميرة إليزابيت، بتاريخ 4 أوت و18 أوت 1645.

3. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (II), L'Ame et le corps, ch. 20, p. 260.

4. Cf. Pieter Geyl, *The Netherlands in the seventeenth Century*, London, 1964, vol. II, p. 188. Cf. G.J. Renier, *The Dutch Nation*, London, 1944, Hazell, Watson and Viney.

مع ذلك جميع النّاس بالسعي إلى خلاصهم ـ وهو مقدّر لبعضهم ـ، وأن يُقدموا على التضحية في سبيله وعلى إخضاع أجسادهم وقهرها وإذلالها، بل وإماتتها بتعلّة أنّ الحياة الجسدية ليست الحياة الحقيقية. يقف سبينوزا مناهضا تماما للمذهب الكلفيني القائل بالخطيئة الأولى والداعي إلى التأثيم التام للإنسان[1]، إذ يقرر هذا المذهب أنّ طبيعة الإنسان تتحدّد كلّها بشدّة الخطيئة، كما ينكر فيلسوفنا أن يكون للخطيئة واقعية مطلقة ويرفض أن يجعلها أصلا جذريا للوضع الإنساني[2].

في مقابل أخلاق «الزهد» هذه[3] وتلك الأخلاق الامتثالية، إذ كلاهما تطلبان من المرء أن يدفع ثمن انتمائه واندماجه ضمن فئة اجتماعية ودينية ـ وذلك بخضوعه لسلطة الدولة وسلطة الكنيسة ـ وأن يدفع زيادة عن ذلك ثمن حياته في الآخرة بالتخلّي عن حياته في الدنيا، يضع سبينوزا نظاما إيتيقا يقرر من خلاله أنّ الإنسان، من حيث هو رغبة، له الحق في التعبير عن هذه الرغبة، وأنّ أساس هذا الحق إنما هو العقل. ويبيّن سبينوزا ذلك كما يلي: «إنّ العقل لا يطلب أمرا مناقضا للطبيعة، بل يدعو فقط كلّ امرئ إلى أن يحبّ نفسه وأن يبحث عمّا ينفعه ويفيده حقّا، وأن يرغب في كلّ ما يقوده إلى كمال أعظم، وعموما أن يسهر كلّ واحد على حفظ كيانه بقدر ما هو عليه»[4]؛ ثم يشرح كيف أنّ كل واحد لا يمكنه أن يحفظ كيانه إلا طبقا لقوانين طبيعته وبالتصرف وفقا لها. ويستخلص ثلاث نتائج تعبّر عن طرافة تصوّره للأخلاق:

1 ـ إنما أساس الفضيلة هو **الكوناتوس**، أي الجهد الذي يبذله المرء لحفظ كيانه[5].

---

1. Cf. Feuer, *Spinoza and the rise of Liberalism*, pp. 88-89-90-214.
حيث يصف فوير الكلفينية كإيتيقا الحقد والضغينة تسعى إلى جعل الإنسان يشعر بالإثم والذنب حتى يعيش في الخوف والذل.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 2.
3. Cf. Feuer, *Spinoza and the rise of Liberalism*, p. 203.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.

2 ـ إنما أساس الفضيلة هو في ذات الوقت أساس سعادة الإنسان، أي أساس قدرته على حفظ كيانه[1]. ويقيم سبينوزا علاقة اقتضاء بين السعادة والفضيلة. فأساس الفضيلة إنما هو أساس السعادة. لحظتهما المشتركة هي **الكوناتوس**، وفضاؤهما المشترك هو الوجود. فالفضيلة إنما هي قطعا القوّة، قوّة **الكوناتوس** وقوّة العقل.

3 ـ الفضيلة مرغوب فيها لذاتها[2]. وبعبارة أخرى، فبالنسبة إلى سبينوزا، كما بالنسبة إلى **كَنْتْ**[3]، لكن بمعنى مختلف، تتمتع القاعدة الأخلاقية بالاستقلالية ولا تخضع لأيّ تبعيّة. فالفضيلة تُطلب لذاتها وليس لغاية خارجية، أي ليست تُطلب احترازا ولا خشوعا ولا مكرا ولا خشية، بل تطلب فقط لأنها قانون أخلاقي[4]. إنها غاية ذاتها: «لا بدّ أن تكون رغبتنا في الفضيلة لذات الفضيلة». إلا أنّ الشرح الذي يقدّمه سبينوزا لمثل هذا التأكيد يفصل بينه وبين **كَنْتْ**. فأخلاق **كَنْتْ** تنبني على الحرية والاستقلال: لا فقط استقلال الذات الفاعلة، إذ لا يجب أن تخضع للإلزام، بل يجب أن تكيّف فعلها مع إرادة الخير، بل أيضا استقلال الغايات التي ترسمها الذات الأخلاقية هدفا لفعلها. التعليل الوحيد للأمر القطعي هو أنه لا يتعلق بحقل المصالح العينية الخاصة بالفاعل الأخلاقي. إنّ **كَنْتْ** يفصل بين مصالح الذات وبين **غايات** الفعل الأخلاقي التي ينبغي أن تكون قابلة لأن تصبح كلّية. ويقتضي الطابع الصوري للأخلاق الكَنْتية أن تقوم الأخلاق على النفي أو الرفض الذي تضعه الممارسة الأخلاقية في وجه المطالب الشخصية للذات الأخلاقية، وعلى ما تكبّده **للأنا**، بما هو عشق للذات ولما يفيدها، من إذلال وإماتة تامة.

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 4، والقضية 18، الحاشية.

3. كان كَنْتْ لا يجهل سبينوزا؛ راجع بول فارنيار، **سبينوزا والفكر الفرنسي قبل الثورة**، ص. 340. ومن غير أن نؤكد أنّ كَنْتْ قد استوحى من نصوص سبينوزا لما ألف كتيّباته في التاريخ، إلاّ أنه لا بدّ من ملاحظة التشابه المدهش بين بعض نصوص هذه الكتيّبات ولا سيما مقالة **ما هي الأنوار؟** وبين تحليلات سبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 20، حول الحرية الممنوحة للمواطنين ـ الموكول لهم بمهمّة عمومية ـ كي يناقشوا السياسة التي تمّ تكليفهم بها.

4. Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1949, pp. 17-18-19-40 et les théorèmes 1-2-3-4.

تظلّ مثل هذه القسوة في الممارسة أمرا غريبا عن سبينوزا. ومن غير أن نجعل من السبينوزية مذهبا نفعيّا ماهرا في الحساب على نحو مذهب **بنثام** (Bentham) يجب التأكيد أنّ الفضيلة، لدى سبينوزا، إنما نرغب فيها لكونها تمثل صالحنا الخاص. وإنّ ممارستها تكون ملائمة لمصلحتنا الحقيقية، ثمرةً للمعرفة التامة بطبيعتنا. ففي الفضيلة يكتشف الفرد ذاته ويستعيد ذاته؛ الفضيلة كسب للذات وليست نفيا للذات. في النتيجة الأولى التي يستخلصها من «أوامر العقل»، يتوخى سبينوزا تمشّيا مماثلا لتمشّي الفلسفات الأخلاقية القديمة التي تقيم علاقة تحليلية بين الفضيلة والسعادة؛ أمّا **كَنْتْ** فهو على العكس يرفض حتى إمكان تأسيس هذه العلاقة عقليّا، ويبني نقده للأخلاق القديمة على هذه النقطة[1].

لا يمكن للفضيلة، في رأي سبينوزا، أن تكون نفيا للذات؛ وجميع المذاهب الأخلاقية التي تؤكد على لا أخلاقية هذا الرأي إنما هي مخطئة[2]: إنها غير معقولة ونتائجها وخيمة. فهي تفرض على الإنسان أمرا محالا -وغير معقول- كما تدفعه إلى القنوط واليأس وإنكار ذاته. أمّا الفضيلة الحقيقية فهي على العكس تساعد على توجيه الأهواء المتهيّجة

1. Kant, *Critique de la raison pratique*, Livre II, ch. II, 119-123 :
ورغم هذه الفوارق بين نسقي **كَنْتْ** وسبينوزا، فقد نجد بينهما تشابها فيما يتعلق بمسألة الإنتحار. فكَنْتْ، شأنه شأن سبينوزا، يطرح هذا الإشكال بعدما بيّن إمكانية الحياة الأخلاقية المطابقة للعقل. فأوّل اعتراض ضدّ القول بتطابق قواعد السلوك وقوانين الطبيعة الكلية يقرّ بوجود الانتحار إذ هو ما يكذّب أولى قواعد الطبيعة. فإذا كان اعتراض الانتحار على الطابع الكوني لقواعد العقل العملي (**كَنْتْ**) وعلى وجود قوانين كلية للطبيعة (سبينوزا) إنما تمّ توظيفه في نفس المستوى من البرهان في كلا النسقين الفلسفيين، فإنّ التعامل مع هذا الاعتراض قد تمّ بطريقتين مختلفتين. فالبرهانان يختلفان كاختلاف النسقين الفلسفيين. فتفسير **كَنْتْ** للانتحار تفسير منطقي حيث يقدّم الانتحار على أنه فعل لا معقول باعتبار أنّ احترام شخص الإنسان كغاية، بدلا من أن يتحقق في العلاقات بين الأفراد، يفشل حتى في نطاق علاقة الفرد بذاته إذ ينتحر ويستخدم نفسة كوسيلة وليس كغاية. أمّا التفسير السبينوزي فهو تفسير بسيكوفيزيائي يقوم على أحد المبادئ الرئيسية في مذهبه: إذ في الانتحار تكون قدرة الفرد أضعف من قدرة الأسباب الخارجية و «يكون الشخص الذي ينتحر عاجزا تماما إذ تهزمه الأسباب الخارجية المناقضة لطبيعته» (**الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18 الحاشية).

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.

المضطربة التي يطلق عليها -تحقيرا وبطلانا- **أنانية**، كما تسمح للذات بإثبات ذاتها بما لها من قدرة حقيقية[1]: تلك هي خاتمة **الإيتيقا**.

الفضيلة قوّة[2]: هذا ما نطالعه بالأساس في القضايا العشرة الموالية للقضية الثامنة عشر. فبأيّ معنى تكون الفضيلة قوّة؟ بمعنى أنّ: «الفضيلة، من حيث علاقتها بالإنسان، هي عين ماهيته أو طبيعته، بوصفه قادرا على القيام ببعض الأشياء التي يمكن معرفتها بقوانين طبيعته وحدها»[3]. وهكذا فإنّ الفضيلة لدى الإنسان لا تعني شيئا آخر غير أن يسلك على مقتضى قوانين طبيعته الشخصية. فكما يشرح سبينوزا، «يكون المرء فاعلا بقدر ما يكون فاهما»[4]، إذ يكون الفهم بحيازة أفكار تامة، وحيازة أفكار تامة إنما هو الفعل بعينه[5]. معنى ذلك أنّ الإنسان يعيش ويفعل وفقا للفضيلة عندما يفعل وفقا للعقل ولمقتضيات العقل إذ يدرك ويفهم لماذا يفعل ولأيّ غاية يفعل ووفقا لأيّ أمر يفعل. وفي هذا الصدد يؤكّد سبينوزا: «لا يعدو السلوك وفق الفضيلة تماما إلاّ أن يكون سلوك المرء وفقا لقوانين طبيعته الخاصة. ولكنّنا لا نكون فاعلين إلاّ باعتبارنا عارفين؛ إذًا فالسلوك وفقا للفضيلة تماما لا يعدو أن يكون سلوك المرء وعيشه وحفظه لكيانه وفقا لما يمليه العقل، وعلى أساس مبدإ السّعي إلى ما فيه مصلحته الخاصة»[6].

العلاقة التي يقيمها سبينوزا بين الفهم (أو المعرفة، حسب الترجمة الفرنسية لـ**شارل أبون** Ch. Appuhn) وفضيلة الإنسان أو قوّته، كما العلاقة التي يقيمها بين الفضيلة والسعادة، إنما هي علاقة اقتضاء وتضمين. إذ أنّ الفهم واحد من بين مبادئ أو شروط الفضيلة، بل الفهم (أو المعرفة) فضيلة إنسانية بخاصة[7]. ففي ذلك يتمثل أساسا **صالحنا الخاص**، باعتباره دائما، في اعتقاد سبينوزا، سعيا إلى ما هو **نافع** ليس إلاّ، أي سعيا إلى حفظ

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، القضية 42، الحاشية.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 20، البرهان.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، التعريف 87.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 24، البرهان.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 3.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 24، البرهان.
7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 23، والقضية 26 مع برهانها.

الذات[1]؛ «لا أحد يمكنه أن يرغب في السعادة وفي حُسن السلوك وطيب العيش دون أو يرغب في نفس الوقت أن يكون ويسلك ويعيش، أي أن يوجد بالفعل»[2]: مطلبٌ وحيدٌ في أصله، متنوّع في تحقّقه. لكن سبينوزا يشير إلى أنّ الإنسان لا يمكنه أن يقتنع حقا إلا بخير واحد خاص بالنفس: هو الفهم أو المعرفة[3]. ذلك أنّ «الخير الأسمى بالنّسبة إلى النّفس إنّما هو معرفة الله، وأسمى فضائل النّفس أن تعرف الله»[4].

تمثل هذه القضايا أوتادا متقدمة لتناول لاحق، في نهاية الباب الرابع وبداية الباب الخامس من **الإيتيقا**، لسبل التدبير العقلي للأهواء. إنها تعلن عن مبادئ الإيتيقا السبينوزية بالذات: تدريب متدرج «للرغبة على التأمّل»، مما لا يتحقق في البداية إلا بتهدئة الرغبة وتحديد العمل وفقا لما يأمر به العقل، وبتصريف قوى المخيلة باقتران مع حركية العواطف «المتعلقة بالإنسان من حيث هو فاعل»[5]، وباختصار إلا بعدم الغضّ عن قوّة (القوّة **المبدعة الخلاّقة**، بلغة عصرنا[6]) الرغبة ولا عن معناها.

بعد تعريفه للفضيلة أو قدرة الإنسان، كما للخير الأعظم، يحلل سبينوزا في القضايا الموالية[7]، الوسائل المحددة لهذه القدرة إمّا بمساعدتها وإمّا بعرقلتها، ثم يكمل بحثه فيما يكون نافعا للإنسان ويقدّم المعايير التي تجعل أمرا ما يكون في نظره **سواءً** (القضية 21)، أو **مناقضا** له (القضية 30) أو **حسنا** (القضية 31). وعلاوة على ذلك يقدّم معيارين اثنين محدّدين لما لا يساعد ولا يعرقل دأبنا على الوجود (**السواء**)، ولما يناقضه (**القبيح**)، ولما يساعده (**الحسن**): هما معيار الاختلاف ومعيار التماثل (وهذا الأخير هو بدوره معيار مزدوج إذ يوجد تماثل سلبي يتحوّل إلى صراع وتنافس، وتماثل إيجابي يولّد الوفاق) بين الإنسان و«الأشياء الفردية» (أشياء أو بشر). وهكذا فإنّ كل ما يكون مختلفا عنّا تماما ـ بكل أشكاله ومن جميع

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع القضية 20.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرلبع، القضية 21.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 27.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 28.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضيتان 58 و59.
6. Cf. Berdiaeff, *Esprit et réalité*, Paris, Aubier Montaigne, 1950, ch. 4.
7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضايا 31-30-29.

الوجوه- يكون سواءً (حياديا) إذ لا يستطيع أن يؤثّر فينا ولا أن يناقض قدرتنا على الفعل: «لا يمكن لأيّ شيء جزئي تختلف طبيعته تماما عن طبيعتنا أن يساعد قدرتنا على الفعل أو يعوقها»[1]. فالتماثل فقط بين الأشياء الفردية وبقية الأحوال المحدودة التي هي البشر هو ما يجعل التفاعل بينها ممكنا. قد يكون تأثير الأشياء الفردية في الإنسان إيجابيا أو سلبيا. ولمّا كان المماثل يؤثّر في المماثل ويحدّده[2]، فإنّ التماثل هو ما يسمح للأشياء الفردية بالتأثير في الإنسان. بيد أنّ الشر -تناقض قدرة الفعل- الذي يحصل للإنسان لا يترتب عمّا يكون مشتركا بينه وبين الأشياء الفردية وإنما عمّا يفرّق بينهما[3]. فإذا كان شيء ما يسيء للإنسان، فهو يسيء إليه بما يكون مناقضا لطبيعته، وليس أبدا بما يشترك فيه معها.

فعلا، يكون الإشتراك في الطبع وازع اتفاق بين الإنسان والأشياء الفردية، وإذّاك تكون هذه الأشياء **نافعة مفيدة**؛ «بقدر ما يكون الشيء موافقا لطبيعتنا، يكون حسنا بالضرورة»[4]. تقرّر البديهية التي يضعها سبينوزا أنّ ما تكون علاقته بنا علاقة توافق إنما يكون **حسنًا** بالضرورة. وتؤسس هذه البديهية رابطة ضرورية من المحال نفيها[5]. ويلزم عن هذا التأكيد أنه لا شيء، بدون استثناء، يكون خيرا ونافعا للإنسان عدا ما يكون موافقا لطبيعته[6].

وبعد البحث (في القضايا 29-30-31) في معيار **الحسَن والقبيح** بالنسبة للإنسان في علاقته بالأشياء الفردية، يطبّق سبينوزا هذا المعيار، في القضايا 32-33-34-35-37، في تحليل العلاقات الإيجابية والسلبية بين الأفراد، قبل أن يستخلص بعض المبادئ المتعلقة بأسّ الدولة وقبل أن يعرض لائحة للأهواء موسومة ومصنّفة حسب فائدتها -أو مضرّتها- السياسية وكذلك حسب طبعها الإيتيقي.

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 29.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 27.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 30، البرهان.
4. الرابع، القضية 31.
5. Leibniz, *Opuscula Philosophica selecta*, Paris Vrin , 1959.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 31، البرهان، اللازمة.

ويبيّن سبينوزا أنّ الطبيعة لا تتضمن فقط ما من شأنه أن يحافظ على وحدة النّاس ووفاقهم، بل يوجد فيها أيضا ما يفرّق بينهم؛ وما يفرّق بينهم هي الأهواء. فبقدر ما يخضع النّاس لأهوائهم خضوعا تامّا، يزول الاتفاق بينهم إذ يخضعون للأسباب الخارجية ويصبحون عاجزين: أن يتّفقوا في الهوى، في السلب، معناه أنهم لا يتّفقون في شيء[1]. ولمّا كانت طبيعة العواطف إنما تتحدّد بقدرة الأسباب الخارجية كما بقدرة الطبيعة الإنسانية، كان يوجد أنواع كثيرة من العواطف: فالعواطف تختلف أوّلا من شخص إلى آخر بقدر اختلاف الأشياء وتنوّعها؛ ثم إنّ الشيء نفسه قد يؤثّر بطرق مختلفة في أشخاص مختلفين، بل إنّ الشخص نفسه قد يتأثر بالشيء نفسه بطرق مختلفة في ظروف مختلفة. فالبشر، إذ يختلفون ويتقلّبون، يعارض بعضهم بعضا، وتكون المجتمعات حيث يعيشون حقولا تتخللها قوى متصارعة متحاربة يشملها العنف الشديد.

بقدر ما يختلف البشر، يظلّ بعضهم معارضا للبعض[2]. فعندما يخضعون لأهوائهم ويستسلمون لعواطف تضعف من قوّة كيانهم وقدرتهم على تأكيد وجودهم، يتعارضون وتنشب الخصومة بينهم. آنذاك تتجلى غريزة السيطرة ويبرز العنف والصراع والحرب. وفي كتاب **الإيتيقا** لا يذكر سبينوزا الصراع بين الدول: فهو يحلل فقط الصراع بين الأفراد كما يحدث داخل المجموعات[3]، كما يحلل الصراع الذي يحدث داخل الفرد ويمزّقه[4]؛ ذلك أنّ الصراع ينشأ، داخل نفس المجتمع، عن الاختلاف[5]، الذي تختص به المجتمعات الإنسانية ويقوى بوجه ما بفضل الروابط الاجتماعية: فكما أحسن ج.ج. **روسو** الإشارة إليه في مقاله عن **أصل التفاوت بين النّاس**، فإنّ تشتت النّاس في الأصل لم يدفعهم إلى التواجه والصراع، والإنسان المتوحّد لا يجد فرصة لمقاومة أمثاله إذ يعيش منفصلا عنهم تماما[6]. إنّ

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 32 وحاشيتها.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 34، البرهان، الحاشية.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 34.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 33.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 33.
6. ج.ج. روسو، **مقال في أصل التفاوت بين النّاس**، ص. ص. -263-261-258-256 277-271-270 وخاصة 295-288-284-278 من الطبعة الفرنسية. وسنقدّم مقارنة دقيقة بين فلسفة سبينوزا السياسية وفلسفة **روسو** في الباب الثالث من بحثنا هذا.

الصراع ينشب في صورة ما إذا كان النّاس يعيشون متجمّعين معا، إذ يعمّ التناقض وينشأ الاختلاف ضمن التماثل[1].

بيد أنه، حتى في الصراع، يظلّ البشر يشبه بعضهم بعضا، فإذا كان بمقدورهم العيش وفق قوانين العقل، كان بقدورهم أيضا العيش في انسجام بعضهم مع بعض[2]. وبالفعل فإنّ الذين يعيشون على مقتضى العقل يبحثون عن الخير الأعظم ويجدونه في حبّ الله (أو الطبيعة)ـDeus sive Natura. فهذا الحبّ إنما هو **خيرٌ** مشترك بين الجميع وفي متناول الجميع، يستطيع كل واحد أن يتمتع به دون أن يمسّ بمتعة غيره أو أن يضعف منها[3].

بل إنّ الإنسان الذي يعيش على مقتضى العقل يرغب في أن يشاركه الآخرون عيشه هذا[4]. وفي أثناء ممارسته العقلية ينشأ الإيثار، وهو ليس ظرفيا ولا حادثا؛ إنه بوجه ما إيثار (غيريّة)ضروري إذ ينشأ عن طبيعة العقل ذاتها، باعتبار أنّ العقل هو ما يجعل الخير الأعظم مشتركا بين الجميع ويُستنبط من ماهية الإنسان ذاتها التي يتمّ تعريفها بالعقل[5]. ولذا يؤسس سبينوزا هذا الإيثار على عنصر هام في نسقه، ألا وهو ماهية النفس البشرية من جهة أنه لا يتمّ تعريفها بشيء آخر عدا العقل[6]. ويقابل سبينوزا بين هذه الرغبة **الغيريّة** (القائمة على قضاء العقل) في تشريك الآخرين في الاستمتاع بالخير، أي الاستمتاع بمعرفة الله، وبين النزوع، بحُكم طموحٍ أَنَويٍّ[7] (مركزيّ الذات)، إلى فرض ذوقنا ورأينا على الآخرين مهما كلّفنا الأمر.

يتناول سبينوزا، لا فقط الوجه الإيتيقي، بل أيضا الوجهين الاجتماعي والسياسي للرغبة في الخير وممارسته، ويطلق على ذلك اسم **الديانة**، بالنظر إلى البشر إذ يسلكون على مقتضى فكرة الله، كما يطلق عليها

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 34، الحاشية.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 35.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 36، البرهان والحاشية؛ راجع أيضا **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرات 14-12.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37 وبرهانها.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 36، الحاشية.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، البابالرابع، القضية 37، البرهان.
7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 31، الحاشية.

اسم **الأخلاقية** (Pietatem ; Moralité)[1] بالنظر إلى البشر إذ يأتمرون بالعقل، متحررين من الدوافع الجارفة والأهواء المكبّلة. وأخيرا فهو يقيم **أسس الدولة**[2] على ما يطلق عليه الرغبة في **الصداقة** (Honestas) التي تربط بين النّاس الذين يعيشون على مقتضى العقل. كما أنه يبرز في ذات الوقت العلاقة الأصلية والجذرية التي تربط الإيتيقي بالأنثروبولوجي من جهة، وبالسياسي من جهة أخرى، مذكّرا بأنّ الإشكال الإيتيقي يتمثل في تعريف القدرة المميزة للإنسان (الخير الأعظم) وفي تحديد سُبل نيلها: فالخير الأعظم (خير النفس والجسد) بالنسبة للإنسان، أي فضيلته أو قدرته الحقيقية، إنما هي أن يحافظ على كيانه ويسلك سلوكا عقليا[3]؛ وعلى وجه التدقيق، الخير الأعظم بالنسبة للنفس هو أن تعرف الله[4]؛ وهكذا فإنّ خير الإنسان يتمثل فيما يكون موافقا لطبيعته[5].

وبعد تعريف المعايير الفردية للخير والشر انطلاقا من المبادئ المعلنة في القضايا 29 إلى 37 من الباب الرابع من **الإيتيقا**، يتطرق سبينوزا في حاشيتي القضية 37 إلى مشكلة الإنسان في الحالة الاجتماعية بوجوهها المتعددة والمتضاربة: الطبيعة والمجتمع المدني، القدرة والعبودية، الاستبداد الفردي وقاعدة الحياة المشتركة، العطف والانتقام، التقلّب والإخلاص، الاحتراز والثقة؛ مبرزًا «التناقضات» الإيتيقية والسياسية التي ينبغي على النّاس أن يتجاوزوها إذا راموا العيش في وئام.

وفي نفس الوقت الذي يقدّم فيه سبينوزا المبدأ المزدوج لكل حلٍّ لهذه التناقضات ـ ألا وهو أنّه «لا يمكن كبح أيّ انفعال إلاّ بانفعال آخر مناقض له وأشدّ؛ ويعدل كلّ شخص عن الإساءة إلى غيره خوفًا من سوء أعظم»[6] ـ نجده يبيّن علاقة الإيتيقا بالسياسة (اللّتان تتفرعان من نفس العلم،

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 1؛ والباب الخامس، القضية 4، الحاشية. ويعرّف سبينوزا **الأخلاقية** بوصفها فضيلة الإنسان الذي يعيش تحت قيادة العقل، وهي تترتب عن نفس الرغبة التي تكون انفعالا وهوى لدى الإنسان الذي لا يأتمر بالعقل.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 1.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 1. راجع أيضا الباب الرابع، القضية 18، الحاشية؛ والقضيتان 23 و 24.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 36، البرهان؛ انظر كذلك القضية 28.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 31.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 2.

**الأنثروبولوجيا** أو علم الإنسان) في سياق السؤالين المتعلقين بنشأة الدولة وبـ**جينيالوجيا الأخلاق** (نشأة بعض المعاني الأخلاقية كمعاني العدل والظلم والإثم ـ peccatum ـ) من منظور مزدوج متعاكس لكنه تضميني.

وعندما يتطرق سبينوزا إلى المشكل الرئيسي المتعلق بأسس الدولة، في الحاشية الأولى للقضية 37، فهو يتناوله بالنظر إلى الخير الأعظم للإنسان، معتبرا ما يكون في الدولة استجابة للمطلب الإيتيقي، وما يكون عونا للتوافق الطبيعي بين البشر كيما يصبح «الخير الأعظم للناس الأفاضل» «مشتركا بين الجميع»[1]. هذه الحاشية الأولى للقضية 37، كما القضية 40، من الباب الرابع من **الإيتيقا**، تقدّم أجوبة على بعض الأسئلة المطروحة ضمن المشروع الإيتيقي.

فاعتبارا لطبيعة الخير الأعظم للإنسان، يكون السؤال هو: بأيّ وجه وفي أيّ حدود يمكن للمجتمع أن يساهم فيه؟ هل يكون المجتمع نافعا للإنسان أم ضارّا به؟ أم يكون محايدا لا يكترث ولا يبالي؟ إنّا نعلم، بدءا من حاشية القضية 18 ولازمتيْ القضية 35 من الباب الرابع من **الإيتيقا**، أنّ من بين الكائنات الطبيعية التي تفيدنا حقّا، لا أحد منها يفيدنا أكثر من الكائن البشري، لأنّ البشر يملكون طبيعة مشتركة مهيّئة لكي تكون عاقلة، وهنا يكمن تماثلهم. يقول سبينوزا: «فلا شيء إذًا يكون أنفع للإنسان من الإنسان، أَجَلْ ! لا يمكن للبشر أن يتمنّوا شيئا أفضل لحفظ كيانهم من أن يتّفق جميعهم في كل الأمور – بحيث تؤلّف أنفسهم جميعا وأجسادهم جميعا نفسا واحدة وجسدا واحدا بوجه من الوجوه – وأن يسهروا جميعا على حفظ وجودهم، وأن يسعوا كلّهم إلى ما يفيدهم جميعا »[2]. وكما سنبيّن في الباب الثاني من عملنا[3]، فإن أصل الدولة (Civitas) إنما هو الصداقة، أعني وضعا إيجابيا بين البشر يقوم على تماثل طبيعتهم المشتركة: الصداقة تنهل من **الـهونستاس** honestas المتأصّلة في نشاط العقل[4]. يقول سبينوزا: «الرغبة التي تدفع الإنسان الذي يعيش على مقتضى العقل إلى اكتساب صداقة غيره، أسمّيها **الشرف**؛

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 36.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.
3. راجع الفصل الأوّل من الباب الثاني من هذا العمل.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 1.

وأسمّي **شريفا** العمل الذي يستحسنه النّاس الذين يعيشون على مقتضى العقل، **ومُخزيا**، على العكس، ما يحول دون الصداقة. وبهذا أكون قد بيّنت أيضا أسس المجتمع المدني»[1]. وإنّ اللاّفت للنظر في هذه الملاحظة الأخيرة هو أنها تكشف عن الأولوية التي تحظى بها لدى سبينوزا مشاغاله السياسية، حتى على مستوى **الإيتيقا**.

إنّ منطلق المذهب الإيتيقي لدى سبينوزا ومنطلق مذهبه السياسي منطلق واحد: فتصوّر بشرية تتكوّن من أشخاص وأفراد مختلفين ومتقابلين إنما يتمّ بناء على فكرة طبيعة إنسانية يمكن إدراكها كوحدة للرغبة والعقل وقابلة لأن تكون عنصر وفاق ووئام: فالنّاس، بارتفاعهم وبلوغهم مبدأ إنسانيتهم، يتجاوزون انشغالهم ـ الذي له ما يبرره غير أنه لا يطابق غايته الذاتية ـ بحفظ مصالحهم الشخصية ويعملون على تنظيم الحياة الجماعية بالتعاضد والصداقة ووحدة الشعور الروحي. وفي الحاشية الأولى للقضية 37 يؤكّد سبينوزا على البُعد الإيتيقي لإشكالية (وهي بطبعها إشكالية سياسية) نشأة الدولة وأصلها.

وعلى العكس من ذلك، ففي الحاشية الثانية لهذه القضية، يقوم سبينوزا بنوع من الجينيالوجيا الأخلاقية ويكشف عن المنشأ الاجتماعي والسياسي لبعض المعاني الأخلاقية كمعاني **العدل** و**الظلم** و**الإثم** و**الاستحقاق**، فيجرّدها من قداستها، كما عبّر عن ذلك **س. زاك**، ويبرز طابعها السياسي والقانوني والشرعي والاجتماعي. ومع إثباته للمنشأ السياسي والاجتماعي لهذه المعاني الأخلاقية، يصف سبينوزا الدولة كحقيقة متولّدة عن ضرورات معيّنة ويتوقف نشوؤها ـ بناء، نموّ، استقرار ـ على استراتيجية الأهواء (احتراز، خشية الشر، خشية التهديد) وما يترتب عليها (من جهة كونها قوى طبيعية وقادرة على استعمال العنف) من استخدام للسلطة، أكثر ممّا على العواطف الفاعلة، كالصداقة، بما هي تعبير عن قدرة العقل.

وفي الآن نفسه، يبدو أنّ حاشيتيْ القضية 37 من الباب الرابع من **الإيتيقا** تقدّمان قراءتين مختلفتين، بل متقابلتين تماما، لأصل الدولة. فهل يوجد تناقض بينهما؟ بلى، يبدو الأمر كذلك؛ لكن تبدو الحقيقة مغايرة

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، لحاشية 1.

متى تتبّعنا النص عن كثب، مثلما سنبيّن ذلك بكامل الدقة في بابنا الموالي.

ففي **الحاشية الأولى**، المطلوب هو إثبات أنّ مبدأ الدولة قد يكون مبدأ عقليا: إنه ينتمي إلى نظام ما يفعله النّاس ويرغبون فيه ويكونون علّته من جهة أنهم يملكون فكرة الله. إذّاك لا شيء، في مفهوم الدولة، يتعارض مع فكرة الخير الأعظم للإنسان.

وعلى العكس، في **الحاشية الثانية**، يعرّف سبينوزا معاني العدل والظلم والإثم والاستحقاق بوصفها معاني «اجتماعية» تتعلق بحالة الإنسان الاجتماعية وبالدولة الموسومة كواقع تاريخي يملك القدرة وبالتالي الحق كي يستخدم عنفا أشدّ من عنف الأشخاص الخاضعين لأهوائهم حتى يرغموا على الانضباط والاتحاد ويُمنعوا من الاقتتال واغتيال بعضهم بعضا. لم يَعُدْ هناك تأكيد على أسس الدولة بقدر ما أصبح على نشأة المعاني الأخلاقية إذ يجرّدها سبينوزا من طابعها «المطلق» والمتعالي والمقدس ليكشف عن مصدرها الإنساني، الاجتماعي والسياسي: فهي معاني نسبية وخارجية لا تعبّر عن طبيعة الشيء بقدر ما تعبّر عن رأينا في الشيء. وهكذا يبدو أنّ هذه المعاني لا هي كلّية ولا هي ذات أسٍّ أنطولوجي ولا هي مطلقة مثلما تؤكد على ذلك التقاليد الدينية (اليهودية-المسيحية) أو الفلسفية (الأفلاطونية والأرسطية والرواقية)؛ إنها «مستحدثات» اجتماعية، من انتاج المجتمع المدني السياسي، وهي باختصار من إنتاج الدولة. وفي سياق إعادة رسمه **لجينيالوجيا الأخلاق** هذه، يدرج سبينوزا أقواله ضمن فلسفة سياسية وضمن خطاب حول أصل المجتمع وطبيعته. ويتميز خطاب سبينوزا، في مقاصده، عن خطاب الفلسفة الكلاسيكية، الرواقية أو الأرسطية، وحتى عن الخطاب الهوبزي الحديث، رغم أنّ العكس هو ما يبدو لنا. ويؤكّد سبينوزا أنّ هذه المعاني الأخلاقية لا تعود إلى فعل أو تدخّل إلاهي ما: بل هي من إنتاج المجتمع ومن أوهام الفكر الإنساني، لأنّ الرغبة في استمرار الكيان، بوصفها مؤلّفة لماهية الإنسان، هي ما يسمح بتمييز الحسن من القبيح وما يحثّ الإنسان على ربط أواصر الصداقة

مع غيره من النّاس في سبيل تأسيس مجتمع يكون مَنبتا لمعاني العدل والظلم والإثم والاستحقاق وغيرها.

وعليه يبدو أنّ الروابط بين السياسة والميتافيزيقا لدى سبينوزا سابقة على تأليف **الرسالة السياسية**، سيما وأنّ سبينوزا يشدّ عُراها في كتاب **الإيتيقا**. ففي بداية الحاشية الثانية للقضية 37 من الباب الرابع من **الإيتيقا**، يذكّر سبينوزا بأنّه قد سبق أن وعد، في تذييل الباب الأوّل، بتقديم شرح لبعض المعاني الأخلاقية؛ وهذا ما يفي به في الحاشية بعد أن قدّم تحليلا **للحالة الطبيعية** وميّزها عن **الحالة الاجتماعية**[1]. إنّ سبينوزا، إذ يتطرق في **الإيتيقا** إلى مبحث الدولة ويتناول بالدرس مسائل تتعلق عادة بمجال الفلسفة السياسية، كمسألة طبيعة الدولة ومصدرها ووظيفتها، ومسألة طبيعة الروابط الاجتماعية وطبيعة الصراعات، ومسألة انسجام المجتمع وانحطاطه، يبني علاقة بين **الإيتيقا** (بالإحالة خاصة على قضايا البابين الثالث والرابع، فضلا عن التذكير أحيانا بالباب الثاني والإيماء إلى الباب الأوّل[2])، باعتبار أنّ موضوعها التقليدي هو الميتافيزيقا والأنطولوجيا والربوبية، وبين فلسفته السياسية.

إنّ مسألة طبيعة الدولة ومصدرها هي التي تمهّد فعلا، انطلاقا من **الإيتيقا**، للفلسفة السياسية، سيما وأنه لا يمكن أن نفصل لدى سبينوزا بين هذه العناصر المتباينة مع أنها متلاقية ضمن النسق. ولمّا كانت غايتنا أن نبرز فلسفة سبينوزا السياسية وأن نبيّن أنها جزء مؤلّف للنسق السبينوزي ـ الذي تمسك الميتافيزيقا كامل بناياته ـ وليست فقط مجرّد نشر إيديولوجي متكرر للمذاهب السياسية السابقة، كان من اللازم أن نبيّن طرافة الأفكار والمباحث السياسية لدى سبينوزا بالمقارنة مع مباحث أسلافه ومصطلحاتهم.

لقد نقد بعضهم هذه الطرافة وشكّك فيها. فهذا **ولفسون**، بوصفه مؤرخا لفلسفة سبينوزا وله أكثر انشغالا من غيره بمشكل طبيعة الدولة ومصدرها، يبيّن بالاعتماد على نصوص[3] أنّ مبادئ الفلسفة السياسية التي نلمحها في مذهب سبينوزا عن مصدرً الدولة (في القضايا 19 إلى 37 من

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 2.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37ن البرهان.
3. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, p. 245.

الباب الرابع من **الإيتيقا**) ـ أي التأكيد على وجود غريزة اجتماعية لدى الإنسان تسمح بإنشاء مجتمع، والتصور العضوي للمجتمع على أساس إثبات التناظر بين الجهاز الفردي والجهاز الاجتماعي، وأخيرا فكرة التماثل بما هي أساس الانسجام في المجتمع ـ إنما هي موجودة لدى كل أسلاف سبينوزا، الحديثون منهم والكلاسيكيون على حدّ السواء.

غير أنّ المقارنة التي يقوم بها **ولفسون** تدلّ في رأينا على نوع من النسج لتاريخ الفلسفة قد يبوء بالفشل نتيجة إخفاء سبينوزا وراء شواهد من مؤلفات أسلافه. ولذا فعندما يربط **ولفسون** المبدأ الأوّل الذي يقيم عليه سبينوزا مذهبه في أصل الدولة (وجود غريزة اجتماعية طبيعية لدى الإنسان)، بطروح **أرسطو** والرواقيين **وغروسيوس** (Grotius)، بدلا من ربطه بطروح الأبيقوريين وهوبز، فهو يبدو لنا بعيدا عن أن يساعدنا على فهم فلسفة سبينوزا السياسية، على نحو ما نجدها تتبلور بعدُ في منتصف الباب الرابع من **الإيتيقا**. ولا هو يساعدنا أيضا عند معالجته للمبدأ الثاني الذي يؤسس تصوّرا عضويا للمجتمع ـ إذ تراه يعود بنا إلى الطرح الرواقي (ماركوس أورليوس) ـ وعندما يبيّن أنه قد سبق **لهوبز** أن تحدث عن التناظر بين الجهاز الاجتماعي والجهاز الفردي، أو عندما يذكّر، بشأن المبدأ الثالث، أنه سبق لـ**أرسطو** وهوبز أن أكّدا أنّ التماثل بين البشر إنما هو أساس الانسجام في المجتمع. وكذلك عندما يشير **ولفسون** إلى أنّ هوبز والأبيقوريين قد أسسوا الدولة على ميثاق أبرمه النّاس فيما بينهم، فهو لا يفسّر لماذا يدخل سبينوزا مفهوم **الحالة الطبيعية** في الحاشية الثانية بالذات للقضية 37 من الباب الرابع من **الإيتيقا**. وأخيرا فعندما يتطرق إلى ما أسماه بجدول الفضائل، إذ يؤكّد أنّ سبينوزا قد استعاره من **أرسطو**، فهو يغفل عن طرح سؤال بالغ الأهمّية: لماذا يتطرق سبينوزا، في هذا المستوى من كتاب **الإيتيقا**، إلى معاني **حق الطبيعة والإثم والتوبيخ والعدل والظلم**؟ فرغم ما قدّمه **ولفسون** من تحليل، إلاّ أنه قد غفل عن الأهمّ.

كون سبينوزا، عندما ألّف **الإيتيقا والرسالة اللاهوتية السياسية والرسالة السياسية**، قد سبق له أن اطّلع على المصنّفات الفلسفية أو السياسية لبعض المؤلّفين أمثال **أرسطو وماكيافلّي**، فهذا لا يغيّر شيئا من أمر احتواء النسق

السبينوزي على إيتيقا ميتافيزيقية وفلسفة سياسية تحوّلان عناصر الفلسفة السياسية التي قد يكون سبينوزا استمدّها من فلاسفة آخرين إلى خطاب -وإلى مشروع- سياسي يختلف جوهريا عن خطاب القدامى والمحدثين نظرا لاندماجه في نسق ميتافيزيقي وإيتيقي. ولذا فحتّى إن صعب التمييز بين المصطلح والمبحث السياسيين لدى سبينوزا، والمصطلح والمبحث اللذين نهل منهما المؤلّفون القدامى والمحدثون، فإنّ مشروع سبينوزا السياسي يظلّ مختلفا.

إنّ وحدة النسق هي ما يؤسس للنسق السياسي. ووحدة النسق هذه إنما هي الوحدة المنطقية الأساسية للنسق كما أدركها وأوضحها بعض مؤرّخي الفلسفة السبينوزية. وفي هذا السياق، بيّن **ستيوارت** هامبشاير (S. Hampshire)[1] في دراسة له عن سبينوزا أنّ في نسق هذا الفيلسوف «يكون اكتشاف علّة حدث ما اكتشافا للقوانين التي تسمح بتفسير تواتر هذا الحدث تفسيرا تاماً؛ ويمكن النظر إلى هذه القوانين على أنها بدورها نتاج عدد معيّن من المقدمات، بحيث يقع موضعة القانون تدريجيا داخل نسق استنتاجي أوحد هو الله أو الطبيعة منظورا إليها من جهة صفة الفكر؛ وبقدر ما تتّسع معرفتنا العلمية، يغدو كل عمل من أعمال الإنسان حلقة ضرورية ضمن سلسلة الأسباب اللامتناهية»[2].

في مثل هذا النسق، لا يمكن -إلاّ إذا وُجدت أدلّة قطعية على العكس- أن نفصل الجانب السياسي عن الجانب الأنثروبولوجي وعن الجانب الميتافيزيقي، مثلما سنبيّن في الفصل الموالي حيث سنتناول بالدرس إشكالية الحرية والخلاص، بوجهيْها الإيتيقي والسياسي.

---

1. S. Hampshire, *Spinoza*, p. 151 : « In Spinoza's logic the discovery of the cause of some event is the discovery of the laws bi which the occurrence of the event could be adequately explained ; these laws themselves will in turn be shown to follow from some higher-order premises, and the law will gradually be fityted into the single deductive system which is God or Natureconceived under the attributes of thought ; as our knowledge grows, every human action becomes one necessary link in the infinite chain of causes ».

2. من هذا المنطلق يتسنّى الانتقال من النوع الثاني من المعرفة، المعرفة التامة وبالمعاني المشتركة، إلى النوع الثالث من المعرفة، مثلما وصفه **برانشفيك** لمّا تحدث عن «روحنة الجسد في الحدس العقلي» (**سبينوزا ومعاصروه**، ص. 131).

# الفصل الخامس

## الحرية والطبيعة

لقد جرت العادة وجرى التقليد، لدى بعض مؤرخي الفلسفة المنشغلين بالجدل أكثر ممّا بالنقد، أن يتحدثوا عن تهافت مذهب سبينوزا «الطبيعي»[1] إذ ينظر إلى الإنسان على أنه كائن طبيعي تحرّكه غريزة أنانية (ـ ولا يعدو عقله أن يكون إلاّ أداة للرغبة وفي خدمة غاية هي حفظ الذات ـ) ويعلن مع ذلك عن رغبته في تحرير الإنسان من عبودية الأهواء بفضل معرفته لقوانين الطبيعة وفهمه للكون ولذاته[2].

وفي دراستهم لمذهب سبينوزا، دأب بعض مؤرخي فلسفته على عرض عيوب نسقه مبيّنين أنّ قسم الإيتيقا من تلك الفلسفة يتأسس على الميتافيزيقا ويشاركها بالتالي مزاياها وخاصة عيوبها. ويقوم هذا النوع من النقد على دحض النزعة الحلولية الشاملة في مذهب سبينوزا إذ لا تتلاءم مع أيٍّ من «المقولات» الأخلاقية المألوفة في المجتمع المسيحي. فهذه الحلولية، إذ لا تسلّم بوجود أيّ فرق كيفي بين الأشياء المحدودة ـ فهي

---

1. S. Hampshire, *Spinoza*, pp. 159-160 : « throughout all his writing, whether on political, religious or purely ethical subjects, Spinoza is constantly pleading, in opposition to traditional theology...for a purely naturalistic and scientific study of all aspects of humain thought and behaviour... But in the seventeenth Cntury which was still throughout Europe predominantly an age of belief in supernatural causes, a purely naturalistic approach to humain affairs was terrifiyng and...and almost unintelligible ».

2. CF. J. Caird, *Spinoza*, Edinburgh and London, William Blackwood and sons, 1888, ch. 12, p. 222.

لا تملك المعاني المطابقة لكي تفعل ذلك ـ لا تسلّم أيضا بوجود فرق بين **الحسن والرديء**، **والجميل والقبيح**. فكلّ عنصر من عناصر النسق لا يعدو أن يكون إلاّ» حالا من أحوال الجوهر اللانهائي لا غير. ولا يمكن لأيّ طبيعة من الطبائع الفردية أن تكون أكثر ألوهية من غيرها. إنه ملكوت المساواة المطلقة، بلا نتوء ولا تعال ولا تجاوز. في نسق كهذا تفقد معاني الحسن والقبح والخير والشر كلّ معنى، أو على الأقل فهي تدلّ على معاني أخلاقية بقدر ما تدلّ انفعالات اللذة والألم التي يشعر بها هذا المرء أو ذاك في هذا الظرف أو ذاك. والنتيجة التي تمّ استخلاصها من مثل هذه التحاليل تفيد أنه، في نسق كهذا، يكون الوجود المستقل للأشياء المحدودة ـ التي لا تتميّز عن اللاّمحدود إلاّ بضرب من التجريد الباطل ـ أمرا وهميّا، كما تفيد بأنّ معاني الخلاص والورع والاتحاد بالله، إذ تمثل قاعدة الحياة الدينية، يستبعدها هذا النسق كما يستبعد معها معاني المسؤولية والحرية والواجب إذ تمثل قاعدة الحياة الأخلاقية[1].

ولقد تمّت أيضا معارضة هذه الميتافيزيقا الحلولية، الهادمة لما يطلق عليه عموما اسم **الأخلاق**، بقسم الإيتيقا من نسق سبينوزا، هذا القسم الذي يمثل الهدف والغاية التي تتجه نحوها كامل الميتافيزيقا: ففي ذلك يكمن تهافت النسق. بل إنّ هذا التهافت لا يتمثل فقط في التعارض بين نتائج الميتافيزيقا ونتائج الإيتيقا، بقدر ما يتجذر في الميتافيزيقا ذاتها. لقد كتب بعضهم: «وحتى في ميتافيزيقاه ثمة أفكار ومبادئ لا تتلاءم مع مذهبه الحلولي، الذي يؤول منطقيا إلى مذهبه الإيتيقي النهائي». كما بيّن البعض الآخر أيضا أنّ المبدأ الذي يعيّن **الكوناتوس** مصدرًا وتفسيرًا لكل نشاط وكل فضيلة إنما هو من بين المبادئ الأكثر تنافرا مع الحلولية السبينوزية. وبتعبير آخر فإنّ أخطر تناقض في مذهب سبينوزا يتولد عن التأكيد المزدوج بأنّ الإنسان، بوصفه فردا من جملة أفراد، لا يمكنه أن يكون حرّا أبدا، وأنّ الطبيعة الإنسانية تحتوي في ذاتها على وسائل تحررها.

هناك تناقضان آخران في نسق سبينوزا، غالبا ما تمّت الإشارة إليهما: فمن جهة، يقوم مذهب سبينوزا في الأهواء والعواطف بإحداث قلب تام

1. J. Caird, *Spinoza*, ch. 12, p. 223.

للمبدأ الحلولي، إذ يعوّض سبينوزا هذا المبدأ بمبدأ فرداني، وعوض أن يجعل الأمور تترتب عن الجوهر اللامحدود، نراه يستخلصها من نزوع خاص يعود إلى الطبيعة الخاصة لكل شيء فردي؛ ومن جهة ثانية، فإنّ سبينوزا، بينما يؤكّد أنّ الإنسان يملك القدرة على التحرر، نراه يكرر طرحا سبق أن رفضه، جاعلا بهذه الصورة نتائجه في تناقض مع مقدماته. إذ لو افترضنا أنّ الإنسان وحدة من بين كثرة لا محدودة من الوحدات المحدودة، أي قوّة فردية تحدّدها سلسلة لامحدودة من العلل الطبيعية، ألا يتمّ بهذه الصورة إقصاء الحرية بمقتضى معطيات الإشكال ذاتها؟ فحتى تكون الحرية، لا بدّ من منحها ولو بصيصا من الأساس. ألا ينفي تصوّر كون يتألف من عدد لا محدود من الأحوال المحدودة، المتكافئة كعناصر سلسلة من العلل والمعلولات، إمكان الحرية، أي إمكان أن يتقدم أحد هذه العناصر ـ الإنسان ـ على العناصر الأخرى؟ كتب بعضهم مؤكّدا أنّ كامل فلسفة سبينوزا إنّما هي تناقضٌ عظيمٌ وأنّ خلاصة هذه الفلسفة تُناقض أولى كلماتها[1].

مُذّاك لم يقع إنجاز أيّ دراسة محكمة[2] لإثبات ما أُطلق عليه تهافت النسق معنًى معنًى. ولقد رأينا أنّ النقد المنهجي لمذهب سبينوزا يتمحور حول إشكالية الحرية الأخلاقية في تعارضها مع التصوّر الحتمي لطبيعة الإنسان.

بيد أنّ هذه الإشكالية المزدوجة «للحتمية» (أو النزعة الطبيعية) والحرية (أو كيان الإنسان الأخلاقي) قد وقع تناولها مجددا، ليس لغاية جدلية ترنو إلى قدح النسق وإنما لغاية التوفيق بين النظرتين أو حتى لمجرد توضيح المسألة. في هذا السياق، قام **فرانك ثيلي** (Frank Thilly)[3]، بعدما أبرز وجود اتجاهين فكريين في فلسفة سبينوزا ـ اتجاه طبيعوي يتجلّى من خلاله ما كان للمنهج العلمي الحديث العهد من تأثير في فلسفة القرن السابع عشر،

---

1. J. Caird, *Spinoza*, conclusion, p. 303.

2. قبل كايرد، حاول فوشي دي كاريل، بطريقة أخرى ومتخفيا وراء درع لايبنتز، إثبات هنات النسق وعيوبه المنطقية. راجع كتابه: *Leibniz, Descartes et Spinoza* (Paris, Librairie philosophique de Ladrange, 1862)

3. F. Thilly, « Spinoza's doctrine of freedom of speech », *Chronicon Spinozanum*, t. 3, pp. 88-107.

واتجاه مثالي يعبّر بالأحرى عن روح إيتيقية تصبو إلى الكمال- بمحاولة للتوفيق بين هاتين النظرتين القائمتين على تصوّرين متناقضين للإنسان. ففي رأي **ثيلي**، إشكالية سبينوزا إنما هي إشكالية إمكان تحويل الإنسان الطبيعي إلى إنسان إيتيقي: وهذا التحويل إنما يتحقق بفضل المعرفة التامة. إنّ الإنسان، كما يعرّفه سبينوزا، ليس مجرد كائن جسماني متقوقع عائش بدافع **الكوناتوس**، بل هو أيضا كائن عقلاني قادر أحيانا على الائتمار بالعقل.

ويبيّن ستيوارت **هامبشاير**[1]، إذ أحسن تلخيص وتصنيف مختلف الحجج المستخدمة عادة في إثبات تهافت النسق السبينوزي بخصوص مسألة التنافر بين تأكيد الحتمية وتأكيد الحرية، أنّ سبينوزا، في تمييزه بين الأفكار التامة والأفكار غير التامة، يلجأ إلى حجة منطقية، إذ يمكن تعريف الأفكار التامة بوصفها قضايا ضرورية منطقيا، والأفكار غير التامة بوصفها قضايا جائزة وقد تكون منطقيا باطلة: فكلما كان لدينا معرفة تامة بأفعال شخص ما، كان فهمنا لها بوصفها نتائج ضرورية لعلّة معيّنة، وعلى العكس، كلما كانت معرفتنا غير تامة، كان تمثّلنا للفعل بوصفه جائزا ولا يملك علّة. وهكذا فعندما تكون معرفتنا في أدنى درجاتها ترانا نسلّم بفكرة تدخّل الآلهة وبالخوارق وبالعناية الإلهية المشغولة بسعادة البشر، فنلائم بين معلولات معيّنة وعلل معيّنة. لكن حالما تتطور معرفتنا بالعالم الطبيعي، نرمي عرض الحائط التفسيرات الغيبية ونأخذ بالتفسير العلمي المحض[2]. غير أننا، فيما يتعلق بالأعمال الإنسانية، إذ تنطوي على بنية سببية معقّدة[3]، نجد أنفسنا عموما في وضع من الجهل بالعلل الحقيقية فنقتصر على وصف معظم أفعال الإنسان بأنها أفعال إرادية وتقوم على اختيار حرّ. مثل هذا التفسير قبل العلمي يترك المكان بالضرورة للتفسير

---

1. S. Hampshire, *Spinoza*, pp. 151-152.
2. S. Hampshire cite Spinoza.
3. S. Hampshire, *Spinoza*, p. 152 ; cf. Robert Waelder, *Basic theory of psycho-analysis*, Shoken Books, 1971, pp. 8-9 :

حيث يبيّن **فايلدر** لماذا لا تستطيع العلوم الإنسانية كعلم النفس وكالتحليل النفسي أن تبلغ نفس الدرجة من اليقين التي تبلغها علوم الطبيعة، إذ يوجد فرق بين السببية الجارية في العالم الفيزيائي والسببية الجارية في العالم العضوي أو الإنساني.

السببي بقدر ما تتقدم معرفتنا وبقدر ما يتمّ تعويض أفكار المخيّلة الغامضة بأفكار الذهن الواضحة. وعلى الفيلسوف أن يبيّن نقص وعيب التفسيرات السوقية المبتذلة.

في نظر **هامبشاير**، يعترف سبينوزا بأنّ النّاس غالبا ما يشعرون بالجهد الذي يصحب كل اختيار وكل قرار مضادّ لرغباتهم. ويؤكّد سبينوزا أنّ إحصاء عقليا متماسكا للأعمال الإنسانية باعتبارها تخضع لقانون السببية يستبعد معاني الإرادة أو الاختيار كما يفهمها العامّي: فهذه المفردات تشير فقط إلى حالة من الشعور والوعي، وإلى جملة من الأفكار ضمن المجموع المؤلف لفكرنا. إنّ وعي الفرد بحاجياته الخاصة وبما يبذله من جهد لإشباعها ينعكس في الفكر في شكل رغبة (Cupiditas). لكنّ الرغبة، إذ هي اللهث وراء غايات محددة، ليست إلاّ انعكاسا، على صعيد الأفكار، لحالة الفرد بكاملها، هذا الفرد الذي تحدده أسباب متنوعة باطنية وخارجية؛ وهكذا فإنّ السعي وراء غايات محددة إنّما يعلَّل تماما بلغة العلّة[1].

إلاّ أنّ مثل هذه الحتمية، كما لاحظ **هامبشاير**، متى تجلّت بمثل هذه الدقة والصرامة، لا يمكن أن تُقبل أو تُبرّر. فالحتمية في أقصى حدودها ـإذ تذكّر باعتقاد **لابلاص** (Laplace) في إمكان تقديم تفسير شامل لكل حالة من حالات الكون ـ خُلف منطقي لا بدّ من رفضه. فخلال إنشاء العلم الحديث، فكّر بعضهم في إمكانية استخدام لغة وحيدة لعلم كونيٍّ وحيد: بحيث يكون موضوعها الكون بكلّيته وتفتح المجالَ لتطبيقات لا حدّ لها. لكن هذا البرنامج الذي يتمثل في إزاحة كل حاجز بين الأفعال الإنسانية وحركة العالم الفيزيائي والعضوي إنما هو يؤسس للدعوى الحتمية. إلاّ أنّ ما كان مثالا أعلى للعلم في بداياته لم يعد كذلك في أيّامنا هذه، لأنّ تطوّر العلم في الخمسين سنة الأخيرة ـوفي الواقع منذ بداية القرن العشرين ـ لم يكن متلائما عموما مع هذا البرنامج الأصلي. فالعلوم لا تنزع إلى الامتثال لنموذج بسيط من التفسير الميكانيكي، والمنظّرون للعلم لم يعُد لهم ميل إلى الحديث بكل ثقة عن نظام وحيد من القوانين الطبيعية قادر مبدئيا على تفسير كل ظواهر

---

S. Hampshire, *Spinoza*, p. 154. .1

الطبيعة. وفي أيّامنا هذه، أصبح العلماء أقرب إلى اعتبار كثرة من الأنساق المختلفة يخصّ كل واحد منها مجموعة معيّنة في سياق محدود. وبالتالي فإنّ الحتمية الميتافيزيقية التي كان سبينوزا المتحدّث بأسمها لم تعُد هامة جدّا في نظر الفلاسفة والأخلاقيين الحاليين[1].

إلاّ أنّ **هامبشاير** يختم قوله بوجوب الاعتراف مع سبينوزا وبقطع النظر عن ميتافيزيقا نزعته الحتمية، أنّ النّاس يبدون أحرارا، مميزين ومختلفين عن بقيّة الكائنات الطبيعية، بقدر ما نكون جاهلين لعلل أفعالهم وبقدر ما يكون علمنا ناقصا. ويدرك الفيلسوف أنّ عدد الأعمال التي يمكن تفاديها يقلّ تدريجيا طردًا مع تقدّم معرفتنا العلمية. فالتسليم بالحتمية في علوم الإنسان إنما هو، علاوة على إدراكنا أنّ في الحالة الراهنة لهذه العلوم لا تزال معرفتنا لسلوك الإنسان ناقصة، تسليم بإمكان تقدّم هذه العلوم في المستقبل. إنّ سبينوزا ما فتئ، في كل ما كتب، يدحض اللاهوت التقليدي وكل أشكال الامتثالية الإيديولوجية، باسم علمٍ طبيعوي وموضوعي بجميع مظاهر الحياة الذهنية والجسدية للإنسان. وقدَ كان يظنّ أنّ مثل هذا العلم قد يسهم كثيرا في تغيير حياة الإنسان[2].

بيد أنه لا بدّ من التذكير بأنّنا، على مستوى بحثنا، لا تهمّنا الأجوبة المنسوبة إلى سبينوزا بشأن مشكلة العلاقة بين الحتمية والحرية، بقدر ما تهمّنا المشكلة ذاتها. وليس من نافل القول أنّ هذا المشكل قد ذكره كلّ شرّاح سبينوزا سواء الذين ذكروه لغاية المجادلة أو الذين لغاية أخرى[3]. فالمطلوب هنا أن نفحصه حتى نتمّم تحليلنا لتصوّر سبينوزا للإنسان، وحتى نستبعد أيضا منذ الآن النقد المبتذل لفلسفة سبينوزا السياسية، ذلك الذي يستخلص من النسق (الميتافيزيقي) امتناع الفلسفة الإيتيقية والتباس الفلسفة السياسية واستغلاقها. بل إنّه إذا كان مشكل العلاقة بين الحتمية

---

1. S. Hampshire, *Spinoza*, pp. 154-157.
2. S. Hampshire, *Spinoza*, p. 159.
3. Cf. Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 79-85. Cf. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 10, Les techniques de la libération, p. 261 :

«لكن ماذا تعني هذه الحرية وكيف تكون ممكنة ؟...سوف نعمل على رفع هذا التناقض السبينوزي بين مفهوم الحرية ومفهوم الطبيعة».

والحرية، أو الطبيعة والحرية، يُطرح في إطار بحثنا، فذلك لأنّ سبينوزا، في الباب الخامس من **الإيتيقا** وحتى منذ نهاية الباب الرابع، يقترح علينا مهمّة فلسفية حقيقية: أن نجعل الإنسان يستعيد، خَلف أو بَعد الاضطراب الحاصل في صميمه بفعل الأسباب الخارجية، وحدته واستقلاليته عن هذه الأسباب، وأن يغنم وعيه بذاته ويفوز بالحرية[1].

لكن كيف تكون مثل هذه الحرية ممكنة؟ في تمهيد الباب الخامس من **الإيتيقا**، ينقد سبينوزا المذاهب الفلسفية، وعلى وجه الخصوص الديكارتية والرواقية، لإقرارها بسلطان النفس المطلق على أهوائها وعواطفها وانفعالاتها. والحال أنّ سبينوزا، حسب ملاحظة مزراحي الوجيهة، يخصص نفس هذا الباب الخامس «لتحليل قدرة العقل وللحرية الإنسانية»[2]، كما يستبعد، في التمهيد، الحلّ السهل، وبوجه ما الحلّ السحري الذي يتمثل، حسب النزعة الإرادية الرواقية والديكارتية، في إثبات سلطان النفس المطلق على انفعالاتنا التي يمكن التحكم فيها بقرار حرّ من إرادتنا؛ لا شك أنه قد سبق لـ**سبينوزا** أن قدّم نقدا للإرادة في إطار بحثه لطبيعة النفس وأصلها[3]، لكنه عرّف الإرادة، لا كرغبة، وإنما كقدرة على الإثبات والنفي، أي من منظور ملكة فهمنا. «هذا النقد للإرادة إنما هو نقدٌ إبستيمولوجي»، حسب تحليل مزراحي، إذ يقوم على نظرية في المعرفة، و«بسيكولوجي»، لأنّ تحليل الإثبات والنفي في فعل المعرفة له انعكاس على تحليل العمل والرغبة[4].

وكما أكّد مزراحي، يدعونا نقد الإرادة، في الباب الثاني من **الإيتيقا**، إلى فهم الحرية الإنسانية «المستحدثة تماما» بالمقارنة مع التصوّر الديكارتي: فينتج عنه أنّ «تحرّر» الإنسان من أهوائه ليس مجرّد صراع من النوع الأفلاطوني أو الرواقي أو الديكارتي أو حتى الكَنْتي[5]. ذلك

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 59، الحاشية؛ والباب الرابع، القضية 59، والقضايا 65 إلى 73؛ والباب الخامس، القضايا 10 إلى 20 والحاشية.

2. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 10, p. 261.

3. مزراحي يذكر سبينوزا؛ راجع **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 48، الحاشية، والقضية 49.

4. Misrahi, ib., p. 262.

5. Misrahi, ib., p. 263.

لأنّ كل قول في الصراع ضدّ الأهواء يتحدد وفق تصوّر معيّن للطبيعة الإنسانية. وهذا التصوّر للطبيعة الإنسانية، سواء عند **أفلاطون** أو **ديكارت** أو **كَنْتْ** أو حتى عند الرواقيين بدرجة أقل، إنّما يبدو صراعا «اثنَيْنيا». والأمر مختلف تماما عند سبينوزا إذ يقترح تصوّرا واحديّا للطبيعة الإنسانية واستراتيجية لتحرّرها. وبوجه ما فإنّ موقف الفلاسفة الثنائيين المذكورين أهون من موقف سبينوزا: إذ لو كان الإنسان عقلا وهوى معًا، لكان أهون على الجزء العقلاني فيه أن يتميّز أو على الأقل أن يترك مسافة بينه وبين الجزء غير العقلاني، وأن يفرض عليه قواعده ويتحكّم فيه. ويمكن أن نذكّر هنا بالمثال الذي ساقه **أفلاطون**، مثال الفرس الأسود الذي يكبح جماحه السائس. ويمكن التذكير أيضا بالقدرة العظيمة لأوامر الإرادة، بوصفها قدرة لامتناهية في نظر ديكارت، وبكونية قواعد العقل العملي عند **كَنْتْ**، باعتبارها كونية مناقضة للطابع «الانفعالي» للفعل الحذر، وبقطعية الأمر الأخلاقي في مقابل الأوامر الشرطية. ففي هذه التصورات الثلاثة ـ وتتعلق جميعها بالنظر أخلاقويا إلى الفعل الإنساني ـ نجد نفس المخطط: تقسيم الإنسان إلى طبيعتين متميّزتين وتفوّق إحداهما على الأخرى، لا فقط من حيث قيمتها الأخلاقية بل أيضا من حيث قدرتها. في هذا المثال الثنائي للإنسان يحدث كل شيء بحكم تفاوت القوى المتواجهة. والأمر مختلف لدى سبينوزا إذ بنى تصوّرا موحّدا للإنسان: فلا أحد من أجزائه يمكنه أن ينفصل عن الآخر كي يحاربه أو يقهره. ثم إنّ العواطف والأهواء تملك قوّة خاصة وطاقة معبّرة عن الجهد المبذول من أجل الكيان والوجود.

وكما بيّنا في الفصلين السابقين، يخصص سبينوزا معظم الباب الرابع من **الإيتيقا** لبحث شدّة قوى العاطفة بما هي في ذات الوقت انطباعات وصور ومشاعر وأهواء. فالصورة ـ المسمّاة أحيانا «فكرة باطلة» ـ تتضمن دائما، في رأي سبينوزا، شيئا إيجابيا: هذا ما سجّله شارحان من شرّاح سبينوزا، هما مزراحي (Misrahi)[1] **وداف** (Duff)[2]، الواحد بعد الآخر بنصف

1. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 10, p. 263.
2. R. Duff, *Spinoza's political and ethical philosophy*, ch. 16., p. 208 : « The self-preserving impulse in the individual is not a wayward, indeterminate force... But in two respects at least, it does not ant cannot vary. It is always an idea

قرن. غير أنّ هذه الطبيعة الإيجابية للصورة لا يجب أن تدفع النّاس للاستسلام للمخيّلة، إذ هي في اعتقاد سبينوزا مصدر الانفعال. فبما أنّ الفكرة الباطلة أو الصورة تملك شيئا إيجابيا ما، فإنّ البشر يستطيعون مقاومة هذا الانفعال بطريقة جادّة. إلاّ أنّ هذه المقاومة لا يكون لها من معنى، أي من نتيجة، إلاّ إذا قبلت كمنطلق لها بالطابع الإيجابي للفكرة الباطلة. فلا بدّ من توسّط هذه المقاومة بوضع إيجابية الصورة، ولا بدّ من تقدّمها حسب مراحل يتعذّر على التربية الأخلاقية بدونها أن تكون إلاّ ترويضا يصحبه التحريض الأخلاقوي والشجب الساخط الذي لا جدوى منه. **إنّ الهوى، أعني الانفعال، يظلّ عصيّا عن الردع بمجرد حضور الحقّ،** بل ينبغي فضلا عن ذلك إنشاء صُوَر لها من الشدّة ما يكفي كي تعوّض الصّور الأولى[1].

ويؤكّد سبينوزا أنّنا نُدفع، في حياتنا الأخلاقية، إلى ردّ الفعل بوجه ما، وذلك لتأثّرنا بالأجسام الخارجية بتوسط جسمنا، حتى وإن كنّا نعرف الأشياء، من جهة أخرى، بفضل عقلنا. إنّ الأفكار التي نملكها، وهي تصوّرات خيالية، تشير إلى هيئة (constitutionem) جسمنا الحالية، ويترتب عليها ضرب من الإستراتيجية العقلية. ولا يمكن للعقل أن يتدخّل بصورة فعّالة إذا لم يقع تقدير مدّة تدخّله بدقّة. ثمّة «همّ كرونولوجي»، كما عبّر مزراحي، ولقد خصص **داف** فصلا من كتابه حول سبينوزا لمعالجة هذا المشكل، حيث يبيّن سبب فشل التربية (أو إعادة التربية) الأخلاقية أو الدينية (للفرد) والسياسية (للمجموعة): فهو الجهل أو عدم المعرفة بشدّة رسوخ «الخيالات» أو «الأفكار الباطلة» التي بها يتصوّر الفرد خيره الشخصي أو حتى الخير عموما. ليس المشكل أنّ البشر يعرفون الخير ولا يعملون به، وإنما المشكل أنّهم يتخيّلون سعادتهم ويرغبون في تحقيقها بوسائل وأشياء لا توفّر لهم أيّ انبساط وأيّ فرح مستدام. ولن يتغيّر

---

or judgement of the individual as to what constitutes his happiness. And it is always in every form the endeavour after God...All human action expresses, we have seen, power or energy in the individual man... Spinoza's first point then is, that all actions, inasmuch as they all involve power, are divine energies, and energies which cn be discerned as present no less in immoral, than in moral conduct ».

1 . سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 1 ، الحاشية.

الأمر حتى يغيّروا ما بأنفسهم أو يشار إليهم بأسباب التغيير من سلوكهم. ويجب أن تكون هذه الأسباب معقولة: أسباب يرون بأنفسهم أنها أفضل من الأسباب المحددة لأعمالهم حتى ذاك الوقت[1].

ومن جهته، يلاحظ مزراحي[2] أنّ الحياة العينية ينبغي أن تكون «قلباً» و«إثارة» للحالة الأصلية لسلطان العقل حتى يستطيع الممارسة: فهذه هي، في رأي مزراحي، الفكرة الرئيسية في الجزء الأوّل من الباب الرابع من **الإيتيقا** (القضايا الثمانية عشرة الأولى)؛ فهذا الجزء الأوّل يقدّم شرحا، انطلاقا من مذهبي **أفلاطون وديكارت** إذ يؤكّدان على قدرة العقل، «لما ليس هو التحرر العاطفي». ويبيّن مزراحي أنّ سبينوزا شاعرٌ بصعوبة إدراك وتحقيق توافق الطبيعة (حتمية العواطف والجسم) والحرية حتى أنّه خصص القضايا الأربعة الأولى من الباب الرابع لعرض الحجج التي يجب أن تقنعنا بأنّ الإنسان عاجز عن التحكم تماما في أهوائه[3]، والقضايا الأربعة عشرة الموالية[4] لشرح أسباب عجز الإنسان ومصادر سلبيته: إنّه يقوم بنوع من التشخيص قبل أن يقترح الدواء والعلاج[5]. فهل يمكن لمجرد فكرة أن تغيّر من «صورة خيالية» إذ هي تعبير من تعابير الجسم؟ إنّ سبينوزا ينقد قدرة الإرادة الوهمية على الأهواء كما قال بها **ديكارت**[6]. ويبقى الإشكال مطروحا: ما هي شروط التحكم في الهوى أوالعاطفة؟ ما هي شروط تحرّر الإنسان، هذا التحرّر الذي يبقى دائما ممكنا ودائما قابلا للاكتمال، مع أنه لايكون ضروريا ولا كاملا ولاَ شاملا؟ ما هو سلاحنا ونحن نقاوم من أجل التحكم في مجال حياتنا النفسية؟ فنحن لا نتصرف فقط في الفكرة الصحيحة، بل لدينا كذلك أفكار أخرى ـ هي خيالات ـ تؤثر في النفس والجسم معًا.

---

1. R. Duff, *Spinoza's political and ethical philosophy*, ch. 16., p. 224.
2. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 10, p. 264 et sqq.
3. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 10, p. 265.
4. راجع خاصة سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضايا -14-12-11-10-9-7-6-5 15-16-17-18، الحاشية.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية؛ والتذييل، الفصول من 1 إلى 33؛ والباب الخامس، القضية 20، الحاشية.
6. انظر ملاحظة مزراحي، م.م.، ص. 265.

وكما أشار مزراحي[1] فإنّ سبينوزا يؤسس إستراتيجية تحرير الإنسان على قوانين الطبيعة وعلى الحتمية؛ كتب سبينوزا في هذا الصدد: «إنّنا ننفعل بوصفنا جزءا من الطبيعة يتعذّر تصوّره بذاته ودون الأجزاء الأخرى»[2]. وأضاف فقال: «من المحال ألاّ يكون الإنسان جزءا من الطبيعة وألاّ يتأثر إلاّ بالتغيّرات التي يمكن معرفتها بطبيعته وحدها والتي هو علّتها التامة»[3]. هاتان القضيتان تذكّران بما سبق شرحه وإبانته في البابين الأوّل والثالث من **الإيتيقا**[4]، أي تذكّران بأنّ الإنسان، بوصفه جزءا من الطبيعة، ليس علّة تامّة ولا هو جوهر لا نهائي، بل هو حالٌ من الأحوال، وباختصار فهو ليس إمبراطورية داخل إمبراطورية. إنّ «الواقعية الأخلاقية» لدى سبينوزا -مع تجريد هذه العبارة من كل معنى تحقيري- تتأسس على أو تنتج عن نزعته «الأنطولوجية الطبيعية»، حسب تعبير مزراحي[5] وكما سبق أن رأينا في فصلنا الأوّل.

إلاّ أنّ هذه «الأنطولوجيا الطبيعية» وهذه الواقعية الأخلاقية لا تمثّلان، من وجهة نظر سبينوزا، إقرارا بالعجز أو الاستسلام أمام طبيعة الإنسان السيّئة. إنّ طرافة موقف سبينوزا تتمثل في كونه لا يعارض بين الحرية والطبيعة، والحرية والحتمية، وفي إثباته أننا نستطيع، بشرط الانطلاق من معرفة الطبيعة والإنسان، أن نحقق الظروف المناسبة لتحررنا (من الأهواء)، أي لسعادتنا و «خلاصنا» حسب عبارة سبينوزا: الطبيعة والحرية لا تتعارضان في فلسفة سبينوزا كتعارضهما في كل فلسفات التعالي التي تجعل من الإنسان كائنا مشاركا في الكيان اللامتناهي أو كائنا لامتناهيا رغم تفوّق الكيان اللامتناهي عليه. يعرّف سبينوزا الإنسان بوصفه حالا محدودا يشارك في الأحوال اللامحدودة، ويرى أنّ الأحوال المحدودة والأحوال اللامحدودة يقتضي بعضها البعض[6]. إنّ الإنسان كائن فردي، وهو كسائر

1. Misrahi, ib., p. 266.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 2.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 4.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الأوّل، القضية 24، اللازمة؛ والباب الثالث، التمهيد.
5. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 10, p. 266.
6. Cf l'analyse de R. Duff, *Spinoza's political and ethical philosophy*, ch. 15, « The fundamental laws of human nature » ; ch. 16, « The problem of Evil » ; ch. 17, « The idea of God in man ». Cf Misrahi, Ib. P. 267.

الأشياء الفردية حالٌ تعبّر صفات الله من خلاله عن ذاتها بوجه محدّد ما، كما يعبّر هو ذاته بوجه معيّن ما عن قدرة الله التي بها يوجد ويتصرف[1].

وكما أكّد مزراحي بحقّ[2] فإنّ مشكل التناقض بين الإله الجوهر والإنسان الحال ليس مطروحا عند سبينوزا، كما لا يطرح عنده أيضا مشكل التلاؤم بين الضرورة والحتمية السائدتين على مستوى الكلّية وبين الحرية القائمة على مستوى الجزء. ثم إنّ سبينوزا، في تمهيد كل أبواب **الإيتيقا** وتذييلاتها، يعرض تصوّرا للحرية يختلف عن التصوّر التقليدي الموروث عن **ديكارت**: فهو ينكر حرية الاختيار وحرية الإرادة[3]. وكما رأينا فإنّ إنكار حرية الاختيار عامل من العوامل الملهمة للنسق.

وفي الباب الرابع من **الإيتيقا**، يرسم سبينوزا لنفسه هدفا مزدوجا، مثلما لاحظ ذلك جلّ مؤرّخي فلسفته: وصفه للإنسان كواقع فردي خاضع بالضرورة لبعض قوانين الحياة ولقوّة الأهواء والانفعالات، والإشارة لأدوات التحكم فيها بفضل أهواء وانفعالات أخرى. يقترح سبينوزا نوعا من العلاج النفساني، مثلما بيّن ذلك جيّدا **مرلو** و**كنايت** في مقالين حديثين نسبيّا[4]. فالهوى يصبح أداة للتحرير من ربقة الهوى. وتتمثل طريقة العلاج لدى سبينوزا في الخلاص من عبودية الأهواء بالإبانة والإيضاح. وقد تكون هي طريقة «المداورة»، كما بيّن مزراحي[5]: فببقائه على مستوى الطبيعة والرغبة، يستطيع الإنسان أن يحارب بنجاح سلطة الأهواء، وتنطوي سلسلة القضايا من 5 إلى 17 من الباب الرابع من **الإيتيقا** على دلالة مزدوجة، إذ أنّ سبينوزا

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 6، البرهان.

2. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 10, p. 267.

3. لنتذكّر النقد المحكم لحرية الإرادة، في الباب الثاني من **الإيتيقا**، القضية 49، الحاشية. حيث أنّ هذه الحاشية تلعب نفس الدور الذي يلعبه التذييل في الباب الأوّل: حيث يرسم سبينوزا حدودا بينه وبين الديكارتيين واللاهوتيين وعامة النّاس أيضا، أي اللا فلاسفة والفلاسفة المزيّفين وفلاسفة الوهم.

4. J.A.M.Merloo, *Spinoza, a look at his psychological concepts*, p. 891. R.P. Knight, *Determinism*, *Freedom and Psychotherapy*, in Psychoanalytic, Psychiatry and Psychology, International Universities Press, 1954, pp. 368-369, 373-374.

5. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 10, p. 268.

يؤكّد، كما لاحظ مزراحي[1]، على قوّة العواطف والأهواء وعلى قوّة ما يستطيع السيطرة عليها؛ إنّ تحليل هذه الأهواء أمر إيجابي: فهو يكشف السرّ الأوّل لتحوّل الهوى أو العاطفة من منطلق هذا الهوى أو هذه العاطفة. إنّ الجزء الأوّل من الباب الرابع من **الإيتيقا** يمنحنا الوسيلة «لفهم... الجزء الثاني[2] الذي خُصّص بكامله لمسألة تحرير الإنسان؛ وبين الجزأين تندرج القضية 18 التي تثبت تفوّق الفرح[3] على جميع الأهواء الأخرى، ما معناه أنّ القوّة الحقيقية فينا إنما هي قوّة الرغبة وأنّها لا يمكن أن تُقهر إلاّ بالرغبة. وكما أشار مزراحي، فإنّ تحرّر الإنسان لا يمكن أن يتحقق إلاّ بوصفه رغبة: إنّ كل هذه القضايا تملك في ذات الوقت «دلالة بسيكولوجية» ـوصف للحالة السلبية، حركة الأهواء والعواطفـ و«دلالة إيتيقية»[4]. يمنح هذا التحليل وسائل التدبير الممكن للأهواء والانفعالات، وسبيل الحياة العاطفية إلى التفتح والاكتمال والخروج من العالم المغلق الذي هو جحيمنا الداخلي.

وكما فسّر مزراحي في الفصل الثالث من دراسته، يرى سبينوزا في حياة الإنسان «جهدًا في اتّجاه وعي أرقى»، أي في اتّجاه وعي حيث «يكون نصيب المخيّلة والذاكرة مختزلا بالنظر إلى نصيب الذهن»[5]، فتكفّ حياة الإنسان عن أن تكون «حالة سلبية» أو مرضية (Pathema)[6] يحكمها الهوى ويعمّها الاختلاط والاضطراب الناتج عن المخيّلة. لكن، كما يشير مزراحي، يسمح علم الانفعالات بما هو «معرفة للمخيّلة» بوضع شروط إمكان حصول «تحوّل» لضعف الإنسان وعوزه هذا؛ «إنّه ما يسمح أو ما يضمن بناء إيتيقا مستقبلية»[7]. وفي نهاية الفصل العاشر، إذ يخصصه

---

1. Misrahi, ib., pp. 268-269.
2. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 10, p. 269.
3. Cf. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 204-206.
4. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 10, pp. 270-271.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، القضية 39، الحاشية.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، التعريف العام للانفعالات.
7. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 3, p. 58 : حيث يواصل مزراحي عرضه لنظرية سبينوزا عن المخيلة، مؤكدا أنّ سبينوزا يحدّد كيان الإنسان بالقصد؛ فهو يحدّد معا طبيعة هذا الكائن والظروف الموجودة فعلا والتي تسمح

لتقنيات التحرر في الإيتيقا السبينوزية، يبيّن مزراحي أنّه «...ودون القيام على أيّة معجزة يكون الانتقال من الوعي إلى المعرفة، ومن التفرّد إلى الكلّية، في ذات الوقت انتقالا من الانفعال إلى الفعل»[1]. فأن تفعل هو أن تستطيع تعليل حدث ما تعليلا تامّا. فالانفعال يترتب عن عوامل عاطفية قسرية، والفعل عن عوامل عقلية تفكّرية: فطبيعة العلاقة بين الفاعل وفعله هي الحاسمة والمحدّدة. ويؤكّد سبينوزا بقوله: «إذًا يمكن أن نُدفع إلى القيام بالفعل نفسه من قبل صور الأشياء التي نتصوّرها باختلاط كما من قبل صور الأشياء التي نتصوّرها بوضوح وتميّز على حدّ السواء»[2]. في هذه القضية 59 من الباب الرابع من **الإيتيقا** يقدّم سبينوزا مفتاح الانتقال من الانفعال ـ أي من عبودية الأهواء ـ إلى التحرر، مثلما أشار مزراحي[3]، وذلك بتعويض الأسباب التي يكون تصوّرها ناقصا بالأسباب التي يكون تصوّرها كاملا، أي بإيضاحها وإبانتها. فكلّ سبب لا معقول يمكن تعويضه بسبب معقول، لأنّ «كل الأعمال التي نقوم بها بمقتضى انفعال سلبي إنّما نستطيع القيام بها بدونه وبمقتضى العقل»[4].

على نحو ما هي عليه، تحيل هذه القضية على تصوّر معيّن للإنسان وتؤكد على بنية معيّنة للعمل. ولا نجد عند سبينوزا إشارة إلى ثنائية الإنسان وانقسامه في الأصل إلى جسم ونفس أو تمزّقه بين الفضائل والرذائل. إنّ نظرة سبينوزا إلى الإنسان نظرة اتّحادية[5]. إنّه ينظر إليه أوّلا كوحدة فردية تتألّف في درجة أولى للوجود من **الكوناتوس**، ومؤلّفة لقوّتها الشخصية بفضيلتها المتجلّية في الحركات والمعنى. وكما يؤكّد سبينوزا، فكلّ الأعمال التي تدفعنا إليها الأهواء إنّما يمكن أن يدفعنا إليها العقل. من هذا المنظور يقع تصوّر العمل بوصفه يتألّف من سلسلة من الأفعال والحركات الجسدية العارية من كلّ اقتضاء أخلاقي، «...إذ لا يكون أيّ عمل منظورا إليه في ذاته، حسنا أو قبيحا...، بل يكون العمل

---

بتحوّله. إنّ سبينوزا يطرح المشكلة الإيتيقية بمثل هذه الألفاظ.

1. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 10, p. 283.

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 59 الحاشية.

3. Misrahi, ib., pp. 284–285.

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 59.

5. Cf. Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, p. 216 ; cf. Alquié, *Servitude et liberté selon Spinoza*, pp 93–94.

نفسه تارة حسنا وطورا قبيحا»؛ أمّا في ذاته فإنّ العمل يعبّر عن امتياز وجودة بنية الجسد، أي عن فضيلته[1]. وفي أفعالهم وحركاتهم الخارجية[2]، يضطرّ النّاس، أكانوا عقلاء أو مجانين، إلى استخدام نفس الأوضاع الجسدية ونفس الحركات ونفس العلامات ـ إذ لا يوجدون إلاّ كأجسام فعليّة ـ للتعبير عن ذواتهم، بعضهم بسلوك مستلب، وبعضهم الآخر بأعمال معبّرة عن كينونتهم. لكن نفس العمل، باعتباره تجلية بدنية، يمكن أن يقترن بأيّ صورة للأشياء[3]. فهو قد يقترن إمّا «بصور أشياء» نتمثّلها باختلاط، وإمّا «بصور أشياء» نتمثّلها بوضوح وتميز. إنّ سبينوزا يبني العمل كعلاقة ممتازة بين الرغبة والأشياء بتوسط الفكرة والصورة والجسد.

إنّ عمل الجسد هذا، بما هو عمل محايد، يكتسب معنى إيجابيا أو سلبيا حسب العواطف والصور التي نقرنها به لحظة القيام به. فإذا ربطناه بعواطف سلبية وبصور أشياء ندركها باختلاط، كان هذا العمل معبّرا عن عجزنا. وإذا ربطناه بعواطف إيجابية وبصور أشياء ندركها بوضوح وتميّز، كان معبّرا عن قدرتنا. وبعبارة أخرى فإنّ العقل لا يمكنه، إلاّ بتوسّط الفرح والعواطف الإيجابية المقترنة به، أن يقدّم تعليلا ملائما لكلّ فعل، وإلاّ كان هذا الفعل مترتبا عن الهوى. واضح إذًا أنّ الشرط الوحيد هو أن يتوخّى العقل طريق الانفعال والهوى والعاطفة وما يقترن بها من صور وأفكار، وأن يتخيّل، حتى تصبح الحوافز العقلية هي حوافز العمل الواقعية. فالفاعل، إذ يصبح صاحب فعله وعمله، يتحوّل إلى ذات فعّالة. إنّ بنية العمل كما يقدّمها سبينوزا تسمح، دونما لجوء إلى تصوّر ثنائي للإنسان، بفهم الطريقة التي بها يتحوّل السلب إلى إيجاب، والعبودية إلى تحرّر، وكيف يتمّ كبح الأهواء المولّدة للعجز وتحقيق ملكوت الفضيلة أو قوّة النفس. ولإنجاز هذا البرنامج الصعب الذي يتمثل في معالجة الأهواء بعد وصفها وتشخيصها، لا مندوحة عن مجمل البابين الرابع والخامس من **الإيتيقا** إذ يقترحان، الأوّل البحث في أسباب عجز الإنسان عن التحكم

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 59، برهان آخر.
2. إنّا نستعمل العبارة التي استعملها **سارتر** في كتاب **الوجود والعدم** (باريس، غاليمار، 1953، ص. 508) في تحليله للفعل الإرادي. إنّ حركة الإنسان التعيس الأخرق الذي يفجّر مخزنا للبارود إذ يرمي بباقي سيجارته، وعملية التخريب التي يقترفها من يفجّر مخزنا، إنّهما هما لا يختلفان في منظورنا ما لم ندرك الأسباب الحقيقية الدافعة إليهما.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 589، الحاشية.

في أهوائه وكبحها[1]، والثاني علاجًا يقوم على الإقرار بسلطان العقل، مصحوبا بالشعور بالفرح، لغاية الحدّ من الأهواء وتوجيه الإنسان في الطريق الوحيد لتحرّره[2]. وضعُ جهاز يسمح بالتحكم في الأهواء وتقليص فعلها في السلوك، وضمانُ (بمساعدة مستمرة من العقل) تحوّل السلب تدريجيا إلى إيجاب حتّى بلوغ السعادة والغبطة، فذاك هو التمشّي الذي تطلبه الفضيلة السبينوزية.

وإذا كانت ماهية الإنسان إنما هي الرغبة، فإنّ الإنسان لن يحقق الفضيلة بنفيه للرغبة وإنّما بدمجها تدريجيا في العقل. فكما قيل عادة، ليست الرغبة في ذاتها لا معقولة. إنّ لا معقولية الأفعال التي يُدفع إليها النّاس ويرغمون عليها لا تتعلق بطبيعة الرغبة، ولا حتى بلا معقولية الدوافع وحدها، وإنّما تتعلق باتّساع حقل انتشار الرغبة. فالرغبة تصبح لا معقولة في صخب مطالبها، عندما تغفل، في أثناء نشاطاتها الملحّة دائما، عن المنفعة الخاصة بصاحب الفعل. إنّ الرغبة، إذ تدفع إلى الفعل، تتأتّى عموما من الإحساس الموضعي باللذة أو الألم[3]. وإنّ الإنسان، إذ تسكنه الرغبة تماما، يغيب عنه تماما خلاصه وسعادته وصحّته، فيظلّ يلهث بكامل كيانه، بنظام أو بغير نظام، لكن بإلحاح شديد، وراء إشباع ما ولذّة ما ومتعة ما تكون محدودة في الزمن[4]. وفي زمن الرغبة ـ مع أنّ هذا الزمن قد يكون معيشا كزمن فضل ونعمة ـ تنقصنا الآفاق المستقبلية، ولا تكون أنفسنا وحدها محدودة، بل أجسامنا أيضا إذ ينقصها الحذر والتيقّظ. تبقى الرغبة، لدى الحكيم كما لدى غيره، هي الدافع دائما ومصدر كلّ نشاط؛ إذ كتب سبينوزا فقال: «إنّ الرغبة المتولّدة من العقل تجعلنا نسعى إلى الخير بصورة مباشرة ونتجنّب الشرّ بصورة غير مباشرة»[5]. لكن في حالة الإنسان الحكيم تقوم الرغبة على **حساب** للخيرات التي ينتظرها من أعماله، بحسب دوامها كما بحسب جملة فوائدها[6]. ويفضي هذا الحساب إلى **اختيار**، لأنّ

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، التمهيد.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، التمهيد.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، البابا الرابع، القضية 60.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 60، الحاشية. كتب سبينوزا: «...الرغبات التي تتملكنا الأكثر (...) تتعلق باللحظة الحاضرة، لا بالمستقبل».
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 63، اللازمة.
6. كان سبينوزا واضحا تماما في هذا الموضوع، خاصة في القضيتين 62 و66 من الباب الرابع

العمل، من حيث بنيته وطبيعته، يقتضي دوما اختيارا ما وقرارا ما، حتى في النسق السبينوزي، طالما أنه قصديّ ويرسم غاية ما[1]: وهذا يتضمّن إمكان أن يتوخى صاحبه طريقا ما ويتخلّى عن الطرق الأخرى. وفي نظر سبينوزا فإنّ هذا الاختيار ذو حدّين، إذ لا توجد سبل كثيرة، بل سبيلان اثنان لا غير في كل حالة من الحالات التي يذكرها: إمّا بين خيرين اثنين، وإمّا بين شرّين اثنين. والدافع إلى القرار، في كلتا الحالتين، إنما هو الرغبة في بلوغ، بل في تكديس أعظم كمّ من الكيان الذي يكون بمستطاع الإنسان جسدًا وروحًا، الكمّ الذي يسمح له بإنماء قدرته وبتحاشي أعظم شرّ يهدّد سلامته الشخصية، أي بعده الأنطولوجي.

يلتقي الهمّ الأنطولوجي بهمّ أكثر حداثة يتعلق «باكتمال الشخصية» أو «الاستقلالية البسيكولوجية»[2]. إنّ البحث عن شروط الانسجام النفسي ورفض كلّ ما يحدث الشقاق في الشخصية أو يجعله متفاقما مستمرّا، فهذا يتأكّد من خلال رفض سبينوزا أن يعيّن الخشية كدافع للعمل، أي كدافع للفعل المستقلّ الحرّ. هكذا يعرّف سبينوزا ما يقصده بالسلوك العقلي: «فالمريض يتناول ما يُقزّزه خوفا من الموت؛ أمّا السّليم فهو يتمتّع بالطعام وينعم بالحياة بطريقة أفضل ممّا لو كان يخشى الموت ويرغب بصورة مباشرة في تجنّبه. وفي نفس السياق، فإنّ القاضي الذي يحكم على الجاني بالموت، ليس حقدا عليه أو كُرها له، إلخ، وإنّما بدافع الحبّ للصّالح العام، يكون سلوكه على مقتضى العقل وحده»[3]. فهذا الشخص المريض ليس مصابا فقط في جسده، بل نفسه أيضا ـ فكرة جسده ـ

من **الإيتيقا**.

1. انظر ج.ب. سارتر، **الوجود والعدم**، ص. 512-511 (الطبعة الفرنسية): «... يجيب الحتميون بأنه لا وجود لعمل بدون سبب، وأنّ الحركة الأكثر بساطة (كرفع اليد اليمنى بدلا من اليد اليسرى، إلخ) إنما تحيل على أسباب وعوامل تمنحها دلالتها. ولا يمكن أن يكون الأمر بوجه آخر، إذ يكون كلّ عمل عملا قصديا: فلا بدّ أن تكون له غاية ولابدّ لهذه الغاية أن تحيل بدورها على سبب».

2. Cf. R.K. Knight, « Ddeterminism, freedom and Psychotherapy », pp. 375-376.

وفي هذا السياق، يقابل سارتر في **الوجود والعدم** بين الأخلاق الكلاسيكية (الأخلاق الرواقية والأخلاق السبينوزية) وأخلاق **الفعل** الكَنْتية وما بعد الكَنْتية.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 63، الحاشية.

مريضة: الخوف والضيق والقلق هو ما يدفعه إلى الفعل. إنها أهواء قهرية انشقاقية تسكنه وتنقص من رغبته و**كوناتوسه**. فالوجود الذي تهدم فيه الرغبة ويتحوّل فيه حبّ الحياة إلى خوف من الموت ليس وجودا بقدر ما هو مجرّد معاش. **تاناتوس** (Thanatos) لا يمكن أن يعوّض **إيروس** (Eros) دون أن تحصل خسارة إنسانية: تلك هي رسالة حاشية لازمة القضية 63. إنّا نجد فيها أوّلا الأصداء التي يوقضها التعارض بين خشية الموت وحبّ الحياة في وعينا المسكون بالفرويدية. ثم يمكن أن نستشفّ منها، خلف بساطة المثال القديم ونبرة النص الأبيقوري، إشكالية أنثروبولوجية وفلسفية معاصرة: فهل أنّ وجود النّاس وحياة مجتمعاتنا وتطوّر ثقافاتنا هي في خضوع تام لقوى الكراهية المدمّرة (Thanatos) أم هي محمولة إلى الأمام بفضل الحبّ (Eros)[1]؟ ويبدو أنّ سبينوزا، في هذا النص بالذات، يردّ على مذهب هوبز البسيكولوجي، دون ذكره، والذي مفاده أنّ الخوف من الموت ـ وليس الرغبة[2] ـ هو الحافز الرئيسي لسلوك الفرد، وبالتالي هو مبدأ «... نشوء ذلك **اللّوثيان** العظيم...، ذلك الإله الفاني» مؤسس السّلم المدنية والضامن لها[3].

فلو كان هوبز على حقّ، ولو كان النّاس ينضمّون إلى العقد الاجتماعي ويتنازلون عن حالتهم الطبيعية من أجل الدولة للأسباب التي يذكرها، لكان المجتمع وكانت الدولة مجرّد أسماء أخرى تطلق على الحالة الطبيعية، إذ يظلّ النّاس في حالة عبودية لا فرق بينها وبين الحالة التي كانوا فيها بلا وسيط يردع بعضهم عن بعض وكانت أهواؤهم متشابهة ومتقابلة في آن. ولا يختلف سبينوزا عن هوبز حين يعترف بوجود أناس **مرضى** يقودهم الخوف من الموت، إلاّ أنّه، على نقيض هوبز، لا يعتبرهم مواطنين، بل عبيدا[4]. فكونهم أسّسوا مجتمعا مدنيّا فهذا لا يغني عن تحقيقهم لذواتهم. ويبيّن سبينوزا، بناء على النواتج القصوى التي يستخلصها من مبادئ هوبز، أنه إذا كانت الدولة شرطا ضروريا لكي يتحرر الإنسان

1. Cf. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, pp. 297-303.

2. يوجد تحليل مماثل للفرق بين نظرية سبينوزا السياسية ونظرية هوبز، في كتاب **فوغان** (C.E. Vaughan, **studies in the history of political philosophy, p. 72**)

3. Hobbes, *Léviathan, trad Tricaud*, Paris, Sirey, 1971, pp. 177-178. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954, pp. 195-196.

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 66، الحاشية.

بذاته، فهي ليست مع ذلك شرطا كافيا. إذ يمكن للناس أن يعيشوا في ظلّ مجتمع سياسي وأن يخضعوا مع ذلك للخوف وأن يضعف كيانهم. ليست الدولة هي التي تقهر، بل ما يقهر هو تصوّر الدولة على أنّها أداة لمقاومة الغير وأداة يتمّ إعدادها للقهر، لأنّ النّاس لا ينظرون إلى غيرهم على أنّهم نظراء لهم[1]. إنّ الخوف هو السبب في رفض الآخر. لذلك لا يمكن للدولة الهوبزية إلاّ أن تكون دولة قاهرة[2]. وسنقدّم تحليلا في الباب الثاني من عملنا هذا للحلّ النفسي-السياسي الذي يقترحه سبينوزا لهذا الإشكال. لقد اقتفى سبينوزا خطوات هوبز إلى حدّ ما، ولكنّه -وبدون اعتبار لاختلاف طبعهما وعيشهما ومحيطهما- لم يجاريه لا في نقطة انطلاقه، أعني في مذهبه الأنطولوجي والأنثروبولوجي، ولا في نقطة وصوله، أعني في مذهبه السياسي مثلما سنرى لاحقا[3].

يمثّل التحرر من الأهواء، عند سبينوزا، مع أنّ مصدره نفساني قطعا، المحور الأساسي لمنزعه الإيتيقي. ليست المعرفة الإيتيقية معرفة منفصلة عن الوجود، بل هي أيضا الوعي بالفرح والحزن، واللذة والألم. هذه المعرفة الإيتيقية يعرّفها مزراحي كمعرفة واعية[4]: إنها ذات الوعي الذي تعي به الرغبة ذاتها أو تعي الطبيعة، من حيث إنها تساعدها أو تعوقها. إنّ سبينوزا يستنبط الوسائل الحقيقية للسيطرة على الأهواء من الرغبة ذاتها، ويقدّم لنا ما في الأمر من سرّ في تأكيده هذا: «تكون الرغبة الناجمة عن الفرح، عند تكافؤ جميع الأمور، أشدّ من الرغبة الناجمة عن الحزن»[5]. ويبقى شغل سبينوزا الشاغل أن يتفادى القول بسلطان العقل على الأهواء[6].

---

1. في الباب الثالث من عملنا هذا سنعود لنشدّد على مبدأ المساواة في مذهب سبينوزا السياسي، إذ تطرق إليه في **الرسالة اللاهوتية السياسية** (الفصول 16- 19- 18 17) وفي **الرسالة السياسية** (في الفصول 11-10-9-8-7).

2. Cf. Carrit, *Morals and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1935, ch. 4, p. 45.

3. Carrit, ib.. Cf. aussi Vaughan, *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, pp 70-72.

4. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, ch. 10, pp 271-272.

5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18.

6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 15.

فالتحرر عنده ليس «القطع مع»، وإنّما هو اندماج الرغبة بالرغبة. وهكذا فليس التحرر من الأهواء أبدا «صراع العقل ضدّ الهوى»، بل هو عمل تحليل (يقوم به الفيلسوف) يفضي إلى «تعبير» جديد للرغبة[1].

وفي الباب الرابع من **الإيتيقا** يقدّم سبينوزا وصفا لتنوّع الأهواء وتطوّرها الذي يشكّل حبكة الوجود الإنساني. ويعرض ثراء الرغبة المتشكلة بأشكال مختلفة والواقعة في أوضاع من النزاع تبرز من خلالها جملة التناقضات والأحزان المؤلفة للكيان الإنساني عندما لا يزال خاضعا للأهواء تماما. وفي مراجعته لأهواء الإنسان يحاول سبينوزا ضبط الحركة التي تقود من الرغبة إلى المعنى ومن المعنى إلى الرغبة. كما يحاول «امتلاك جهدنا للوجود ورغبتنا في الوجود»، ليس من خلال الأعمال التي تشهد على هذا الجهد وهذه الرغبة[2]، وإنما من خلال لائحة (وقد نقول **صِنافة** Taxinomie) تبرز علاقات الترابط أو التداخل لمختلف الأهواء[3].

لا تتمثل الفائدة الحقيقية للباب الرابع من **الإيتيقا** في دقّة وصرامة التعريفات السبينوزية للأهواء[4]. بل الأمر الهام هو أنّ سبينوزا، إذ يقدّم وصفا لعبودية الإنسان في شكل بيان إكلينيكي لمختلف الأمراض التي قد تصيب **الأنا**، يقترح تصوّرا جديدا للإنسان وقراءة جديدة لنفسيته، طريقة جديدة للكشف عن معنى الرغبة، تجعل من الوجود إعدادا ـ قد يزيد معقولية أو ينقص ـ للرغبة. ويظهر الوجود الإنساني، من منظور سبينوزا، بمظهرين اثنين سنشير إليهما بلفظين نستعيرهما من **ب. ريكور**[5]: **الدينامية** و **الفاقة**. فاقة كيان أصابه الضعف والوهن بسبب الخضوع للأهواء؛ دينامية وقوّة حياة مفعمة بالرغبة في معرفة الله والطبيعة، ومعرفة الذات والآخر، والاتحاد بموضوع المعرفة اتحادا يقوم على الحبّ[6]. في هذا الوجود الذي تغمره الرغبة في الوجود، بما هي تعبير عن النزوع إلى الوجود، لا ينجح

---

1. Misrahi, ib., p. 272.
2. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, p. 54.
3. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, pp 207-209.
4. لقد حاول بعض مؤرخي الفلسفة السبينوزية تصنيف هذه الأهواء ومقارنتها بالأهواء الديكارتية: راجع أعمال **ولفسون** و**بولوك** و**ماك كيون**، فهي أعمال موسوعية إلاّ أنها لا تشفي غليلنا فيما يتعلق بالدور الذي تلعبه الأهواء ضمن مجمل **الإيتيقا**.
5. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1969, p. 24.
6. Cf. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 215-216.

الإنسان بصورة مباشرة في تحقيق هذه المعرفة، هذا الحب، هذا الاتحاد، أي أنه لا ينجح مباشرة في تحقيق خلاصه والعيش في سعادة وغبطة.

ويجوز القول إنّ فلسفة سبينوزا الإيتيقية والسياسية إنما هي فلسفة الخلاص. إنّ فكرة الخلاص ترأس مؤلفات سبينوزا إذ يذكرها ويعرّفها في جلّ نصوصه، **الرسالة في إصلاح العقل**، **الرسالة اللاهوتية السياسية**، **الرسالة السياسية**، **الإيتيقا**، وحتى في مراسلاته. ويمثل الخلاص قطب الرحى في الباب الخامس من **الإيتيقا**، كما يمثل حجر الزاوية في **الرسالة اللاهوتية السياسية والرسالة السياسية**[1]، وغايتهما، ممّا يربط الوثاق قويّا بين أطراف النسق الثلاثي: **الإيتيقا، الرسالة اللاهوتية السياسية، الرسالة السياسية**. ولعلّ مشكل الخلاص، بوصفه قطب الرحى في فلسفة سبينوزا، هو ما جعل فيلسوفنا يبحث في هذه الحقول الثلاثة، استصلاحا متفاوتا لسبل الخلاص، أكان خلاص الفرد أو خلاص الجماعة.

وإذا كان مشكل الخلاص يمثل، كما نعتقد، قطب الرحى للنسق السبينوزي، فلا غرابة إذًا ألاّ يقدّم سبينوزا تعريفا مبسّطا وموحّدا له. إنّ مسألة الخلاص، بما هي تعبّر بالضرورة عن تصوّر معيّن للكيان وعن نظرية معيّنة في المعرفة، ترتبط بالأنثروبولوجيا السبينوزية وتحكم العلاقات بين الإيتيقا والسياسة.

ليس الخلاص، عند سبينوزا، مواساة أو مكافأة سيتقاضاها الإنسان في الآخرة مقابل ما يستحقّه وما عاناه في الدنيا. ولا هو أيضا إنقاذ النفس من خطر الوقوع في الخطيئة. فكل هذه المعاني، معاني الخطيئة والجزاء وما فوق الطبيعة، إنما هي غريبة كل الغرابة عن الإيتيقا السبينوزية التي تدحضها تماما[2]. ليس الخلاص، في نظر سبينوزا، ما تقدّمه بعض الأديان؛ بل هو الحكمة[3]، وهو يفترض معرفة الصواب والخطأ. كتب سبينوزا إلى ألدنبورغ فقال: «وحتى أكون أكثر وضوحا في النقطة الثالثة، أقول إنه ليس من الضروري إطلاقا أن نعرف المسيح معرفة عينية كي نفوز بالخلاص، لكن يختلف الأمر تماما إذا تعلق بابن الله السرمدي، أعني بالحكمة الإلهية الأزلية إذ تتجلى في كلّ الأشياء ولا سيما في فكر

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 4، ص. 670-669.
2. Cf. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, ch. 19, pp.292-293.
3. Cf. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, pp. 187-188.

الإنسان، وعلى وجه الخصوص في المسيح. إذ لا أحد يستطيع أن يبلغ السعادة بدون هذه الحكمة، لأنها وحدها تعلّم ما هو الصواب والخطأ، وما هو الخير والشر»[1].

ويوجد عند سبينوزا تصوّران للخلاص، تصوّر نجده في **الرسالة اللاهوتية السياسية** يبيّن أنّ الخلاص ممكن بالعقيدة، وتصوّر نجده في **الإيتيقا** يؤسس الخلاص على المعرفة التامة والفلسفة الحق؛ تصوّران مختلفان إذًا، كاختلاف الفلسفة والعقيدة، إذ لا يوجد «بين الإيمان واللاهوت من جهة والفلسفة من جهة ثانية أية علاقة أو قرابة. ومن كان يجهل ذلك كان جاهلا لمبدأ وغاية هاتين المادتين المتناقضتين تمام التناقض. فغاية الفلسفة هي الحقيقة، بينما غاية الإيمان لا تعدو أن تكون إلاّ الطاعة والتقوى. ثمّ إنّ الفلسفة تقوم على مبادئ عامة كما تقوم على الطبيعة، بينما يقوم الإيمان على مبادئ التاريخ والفيلولوجيا وعلى **الكتاب المقدس** والوحي»[2].

يؤكد سبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية** أنّ الخلاص بالعقيدة أمر ممكن وأنّ **الكتاب المقدّس** يشير إلى طريق الخلاص: «إذ لمّا كان الخلاص الحقيقي وكانت الغبطة يتمثلان في راحة النفس، كما أنّ راحة النفس لا تتحقق إلاّ بالمعرفة الواضحة جدّا، فمن البديهي أننا نستطيع أن ندرك بكل يقين فحوى **الكتاب المقدس** المتعلق بالأمور الجوهرية للخلاص والسعادة»[3]. ويشير سبينوزا إلى كونه يكرّر فقط ما يعلمه الجميع: «فكل النّاس يقولون إنّ **الكتاب المقدس** هو كلام الله وأنه يعلّمهم السعادة الحقيقية والسبيل إلى الخلاص»[4]. إلاّ أنّ سبينوزا يعارض ما يلقّنه **الكتاب المقدّس** بما يشهد به «سلوك النّاس» ولا سيما سلوك اللاهوتيين. فهذا السلوك، بدل أن يشهد براحة النفس وهناءتها، يشهد بالشقاق والفتنة، وعوضا عن حبّ الله وحبّ الغير، يشهد بالصراعات والأحقاد والخرافات والأهواء الجارفة والديانات المتهافتة[5]. إنّ القانون

---

1. سبينوزا، الرسالة 73، إلى ألدنبورغ.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 14، ص. 812.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 7، ص. 728؛ انظر أيضا الفصل 12، ص. 788.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 7، ص. 711.
5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 12، ص. 787؛ والرسالة 73 إلى

الحق كما يوحي به **الكتاب** هو الذي يحثّ على الطاعة، وكما يضيف سبينوزا فإننا «نعلم أنّ طاعة الله تتمثل في حبّنا لغيرنا (إنّ الذي يحبّ غيره طاعة للربّ إنما هو يمتثل للقانون، كما أكّد بولس في **الرسالة إلى أهل رومية**، الإصحاح 13، الآية 8)»[1].

ويحدد سبينوزا الخصائص الرئيسية للقانون، حتى لا يقع الخلط بينه وبين المعرفة الصحيحة، أو بينه وبين آراء العامة، وحتى يرسم الحدود التي يمكن أن تبلغها حرية التفكير، كما يذكّر بأنّ موضوع **الكتاب المقدّس** إنما هو طاعة الربّ[2] وأنّ الخلاص بالعقيدة يتمثل في هذه الطاعة، وأنّ هذه الطاعة تتمثل في حبّ الغير كحبّنا لأنفسنا[3]. وحسب خاتمة **الرسالة اللاهوتية السياسية** فإنّ «العقيدة تحقق الخلاص... بسبب ما تطلبه من خضوع»[4]، حتى وإن كان النّاس على غير استعداد لفهم رسالتها أو الانصياع لها، بسبب خصومات اللاهوتيين، وعلماء الدّين المزيّفين، والملل الفاسدة المفسدة. إنّ العقيدة لا تقدّم غير قواعد للحياة يتوقف عليها الخلاص بالضرورة؛ وهي لا تسمح بمعرفة المبادئ الأخلاقية التي تترتب عليها هذه القواعد. فالعقيدة ليست غايتها أن تجعلنا نعرف، إذ تلك مهمّة الفلسفة. و**الكتاب** المقدّس، إذ يقدّم هذه التعاليم وقواعد الحياة هذه، لا يسعه إلا أن يصوغها في شكل قوانين وأوامر ملزمة؛ فهو يبقى إذًا في مستوى النوع الأوّل من المعرفة، المعرفة بالعلامات، «علامات الإلزام، لا علامات الإشارة»، كما لاحظ **دلوز**[5] ، لأنها تخاطب جمهرة النّاس غير القادرين على فهم الحقائق العقلية. ولذا تراها تستخدم لغة تشبيهية وتميل إلى المجازات. ذاك ما كتبه سبينوزا في رسالة إلى بلاينبرغ حيث قال: «إنّ **الكتاب المقدس**، إذ يخاطب الجمهور، لا ينفك يستخدم لغة أنترويومرفية. فالجمهور لا يستطيع فهم الحقائق العميقة؛ ولذا فأنا على يقين من أنّ الأوامر التي أوحى بها الربّ لأنبيائه بوصفها لازمة للخلاص،

---

ألدنبورغ.

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 13، ص. 797-798.

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 14، ص. 804.

3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 14، ص. 805.

4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 14، ص. 806؛ راجع أيضا ص. 810.

5. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, ch. 18.

إنّما وضعها في صيغة قوانين. ولذلك أيضا اخترع الأنبياء شتى أنواع الاستعارات والمجازات»[1].

فلا عجب إذًا أن يعترف سبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية** بأنّ نصوص **الكتاب المقدّس** تلقّن مذهبا في الخلاص بفضل الإيمان والعقيدة والأعمال الصالحة وحبّ الغير[2]. ومن هذا المنظور[3]، لا يمكن إلا أن نسلّم مع **فوير** (Feuer) أنّ هذا المذهب في الخلاص بالعقيدة، إذ هو في متناول الجميع، يتعارض مع مذهب الكلفينيين (Les calvinistes) الذين يؤكّدون، على غرار الطّهريين (Les Puritains)، أنّ الخلاص نعمة لا يفوز بها إلاّ صفوة من النّاس لا غير[4]. الخلاص بالعقيدة، كما يذكره سبينوزا، هو خلاص الجميع وليس خلاص صفوة من النّاس كُتب لهم النجاة؛ وإنّ ما يخبرنا به **الكتاب المقدس**، في اعتقاد سبينوزا، هو أنّ كل واحد يملك في ذاته شيئا ربّانيا ما.

الخلاص بالعقيدة وطاعة القانون يلائمان نوعا من الوجود يظهر الإنسان من خلاله ككائن فردي تحيط به أشياء فردية لا يدركها إلا بفضل النوع الأوّل من المعرفة، المعرفة بالتجربة المجملة، والمعرفة السمعية، والإدراكات الحسية التي تحصل بالمصادفة، بناء على علامات إشارة أو علامات إلزام، بترابط الإدراكات والتمثلات، بفضل المخيّلة[5]. في هذه المرحلة من الوجود حيث يسود الضرب الأوّل من المعرفة، يسعى الإنسان قدر الإمكان إلى إثبات ذاته، غير أنّ إثباته لذاته يكون محدودا بقدر ما تكون أفكاره ناقصة ومعرفته لذاته وللعالم مختلطة ومبتورة. لكن حتى في هذا المستوى من الوجود، حيث يعمّ الاختلاط والجهل والسلبية، هناك انفعالات وعواطف مرحة. هذه الانفعالات والعواطف يشعر بها الإنسان عندما يلتقي أجساما أخرى أو أشياء أخرى تتفق طبيعتها مع طبيعته،

---

1. سبينوزا، الرسالة 19، إلى غ. بليينبرغ.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 14، ص. 806-805.
3. Cf. l'analyse de S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, ch. 4, pp. 104-110.
4. L.S. Feuer, *Spinoza and the rise of Liberalism*, ch. 2pp. 55-56,.
لقد ربط **فوير** بين المذهب الليبرالي للخلاص عند سبينوزا بميتافيزيقاه الحلولية. وكان في ذلك محقّا. لكن أليس من المغالاة أن ينعت اللاهوت الكلفيني بأنّه «سادية أرستقراطية»؟
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 40، الحاشية 2.

فتستحثّه على إنشاء فكرة عمّا هو مشترك بينها وبينه. هكذا تتكوّن لديه أولى الأفكار التامة أو المعاني المشتركة: فكرة شيء مشترك. إنّ الإنسان يملك في ذاته، مرسوما في طبيعته الشخصية، أداة تجاوزه لمرحلة الوجود الأولى وبلوغه المرحلة الموالية، حيث يستطيع أن يثبت ذاته وقوّة كيانه وفعله، وقوّة نفسه بما هي القدرة على الفهم والمعرفة.

ويتمّ إنشاء الأفكار التامة والمعاني المشتركة حسب ترتيب يتدرج من المعاني المشتركة الأقلّ كلّية إلى الأكثر كلّية، وفق تخطيط يتّبع تدرّج الانفعالات السلبية الفرحة حتى امتلاك الذات لذاتها بما هي قوّة مدركة أو عقل[1]. ولمّا كان الإنسان يلجأ إلى العقل، فهو يبلغ مرحلة وجود يسود فيها الضرب الثاني من المعرفة، المعرفة بالمعاني المشتركة وبالأفكار التامة أو الصحيحة[2]. تتشكل هذه المعرفة من الضرب الثاني كأفكار تامة عن خواص الأشياء الواقعية، وتقوم على «معاني مشتركة» مؤلفة لأساس استدلالاتنا[3]. هذه المعاني مشتركة بالنظر إلى موضوعها إذ هو ما يكون مشتركا بين الأشياء جميعا ويوجد سويّا في الجزء والكلّ. وهي تقال أيضا مشتركة باعتبارها شائعة ومشتركة بين سائر النّاس: فهي ليست أفكارا مجردة بقدر ما هي أفكار عامة. إنها مبادئ وأوّليات العلم والقوانين التي تترتب عنها[4]. وإنها ما يجعل الأشياء تبدو ضرورية و«من منظور أزلي معيّن». هذه المعاني المشتركة تقود النفس حتى فكرة الإله، إذ تعبّر عن ماهيتها. وفضلا عن دورها النظري، إذ تحدّد المعرفة من الضرب الثاني، تلعب المعاني المشتركة دورا عمليّا إذ تغيّر من حياة الإنسان في علاقته بذاته وبغيره وبالطبيعة. إذ في القدرة على إنشاء أفكار تامة تبرز قدرة النفس على نفسها وعلى العالم وعلى الأسباب الخارجية، من حيث إنها تكوّن عن كل ذلك أفكارا واضحة متميزة وتعتبرها على أنها ضرورية؛ إنها تمارس هذه القدرة على ذاتها وعلى انفعالاتها[5].

---

1. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, ch. 17, pp. 259-267.
2. سبينزا، الرسالة 60، إلى تشيرنهاوس.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 38 ولازمتها؛ والقضية 40، الحاشيتان 1 و2؛ والقضية 44 مع اللازمة 2.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 40ن الحاشية 2.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 59، البرهان.

وببلوغه الضرب الثاني من المعرفة وتطويره، يقلّل الإنسان من سلبيته بما هي علامة على قوّة الانفعالات ـ التي لا يمكن التحكم فيها تماما أثناء الوجود ـ ويزيد من قدرة الذهن ويثبت قوّته بالسلوك على مقتضى العقل[1]. إنّه لم يعُد عبدا، بل أصبح حرّا[2]. ولم يعُد عيشه انفعالا، بل فعلا. إنه يعيش تحت قيادة النفس، إذ تصبح، من حيث إنها تعرف، عقلا وفعلا؛ وأفعاله إنما تنشأ عن الأفكار التامة لا غير[3]. وعن ممارسة الفضيلة، إذ يختبر بذلك قدرته الشخصية، ينشأ شعور بالانبساط الداخلي، «أعظم شعور ممكن»[4]. ويكون هذا العيش المتحرر من حيرة الأهواء مناسبا لحكمة الإنسان الحرّ، وتتمثل هذه الحكمة في تأمّل الحياة، لا في تأمّل الموت. فحياة الحكيم كلّها فرح وامتلاء واستمتاع بقدرته الشخصية[5]. تلك هي عموما أخلاقية الإنسان الحرّ، وهي أخلاقية تقتضي أن ينسج كلّ الأحرار علاقات صداقة فيما بينهم، يغذّيها عرفان الجميل والجود والامتنان[6] والحبّ ويرأسها اشتراك الجميع في معرفة الله وعشقه. ففي ذلك يتمثل خلاص الإنسان الحرّ: فالخير الأعظم بالنسبة إلى النفس إنما هو في معرفة الله[7]. ولقد سبق لـ**سبينوزا** أن كتب في الباب الثاني من **الإيتيقا** أنّ «سعادتنا القصوى، أي غبطتنا،... تتمثل في معرفة الله لا غير...»[8]. ذلك أنّ الإنسان، ككلّ كائن فردي، لا يوجد إلا بفضل **الكوناتوس**، هذا المبدأ الداخلي الذي يستمدّ منه كيانه وقوّة المثابرة على وجوده: «كلّ فكرة جسم أو كلّ فكرة شيء جزئي موجود بالفعل، إنّما هي تنطوي بالضرورة على ماهية الله الأزلية اللاّمتناهية»[9]. ويكون تعريف الإنسان، من حيث هو جسم، بالمبدأ الجسماني الذي هو الامتداد، أي صفة الله؛ ويكون تعريف النفس بفكرة الإله: فكلّ فكرة تجد علّة وجودها

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 24 والقضية 56، البرهان.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 66، الحاشية.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 3؛ والباب الخامس، القضية 40، اللازمة.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 52.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 67.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 71. ويضع سبينوزا مبادئ إيتيقا الحرية والحب في بداية الباب الخامس، من القضية 1 إلى القضية 20.
7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 28.
8. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 49، الحاشية.
9. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 45.

ضمن ماهية الله الأزلية اللاّمتناهية[1]، كما أنّ النفس تشارك فيها بفضل الفكر. وبهذه الصورة يصبح كل فكر فكرَ الله، كما رأى **برانشفيك** (Brunschvicg)، ويتمثل نشاط النفس بأكملِه في هذا الفكر الأوحد الذي يشكّل آنذاك معرفة جديدة بالإضافة إلى المعرفة من الضرب الثاني. إنّها المعرفة من الضرب الثالث التي تتحقق بحدس الماهيات الفردية و«... تتدرج من الفكرة التامة للماهية الصورية لبعض صفات الله حتى معرفة ماهية الأشياء معرفة تامة»[2].

وفق أيّ مبادئ يتدرج الإنسان، في أثناء سعيه إلى الكيان ورغبته في الوجود، من إثباته لذاته، بناء على المعرفة من الضرب الثاني التي بها يتصوّر ذاته ويؤكّدها ويدركها كجزء من الطبيعة الكلية، إلى المعرفة من الضرب الثالث؟ في الواقع إنّ المعرفة التي تقوم على المعاني المشتركة والأفكار التامة، رغم أن موضوعها هو الطبيعة الكلية، إلا أنّها تظلّ معرفة جزئية تقوم على قوانين مجردة ولا تستخلص من الطبيعة الكلية سوى خواصها المشتركة. بيد أنّ الإنسان، بوصفه عاقلا، يتدرج بحركة فطرية من معرفة الجزء إلى معرفة الكلّ، ومن النتائج إلى المبادئ. وبفضل الضرب الثاني من المعرفة يبني الإنسان علما بالطبيعة يزداد اكتمالا ويربطه بمبدأ أوحد، الله أو الكيان، تلتقي فيه الكلّية والوَحدة[3]. وفي المعرفة من الضرب الثالث يدرك الإنسان (أو الفيلسوف) ربّه كما يدرك كلّ الأشياء قائمة فيه. وتُسلّط معرفته على نفس موضوعات الضربين الأوّلين من المعرفة، إلاّ أنّها معرفة بدرجة أرقى وتدركها كماهيات فردية في إثباتها الفردي لذاتها[4]. إنّها تصبح «استمتاعا بالكيان». لا شكّ أنّ الإنسان، بالضرب الثاني من المعرفة، يقترب من هذا الاستمتاع بالكيان، لأنّ هذه المعرفة تمنحه قواعد للسلوك: ممارسة الأخلاق والدّين، الحزم والشهامة[5]. إنّ المعرفة من الضرب الثاني، بما لديها من قيمة ذاتية ولكونها تستهلّ حياة أخلاقية للإنسان الحرّ، تفتح الطريق للحياة الحرة، من منظور

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 45، البرهان.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 40، الحاشية 2.
3. CF. L. Brunchvicg, *Spinoza et ses contemporains*, ch. 7, pp. 116-117.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، القضية 36، الحاشية.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية؛ والباب الثالث، القضية 59، الحاشية.

الأزل: إنّها تعتق الإنسان. إنّها تتدرج إلى حدّها الأقصى، رابطة بين الأحوال حتى بلوغ الصفة اللا محدودة، فتتحوّل إلى معرفة من الضرب الثالث رابطة كلّ انفعال بالذات الإلهية. ففي الذات الإلهية، كلّ حال من أحوال الجسم، وكلّ فكرة من أفكار النفس تجد علّتها. وهكذا فإنّ الفيلسوف (أو الإنسان الحرّ)، بتعيين علاقته بالله في المعرفة من الضرب الثالث، يلج مرحلة جديدة من الوجود ويكتسب ماهية من نوع جديد. إنه يفهم ما يربط فكره بكلّية الفكر وكيانه بكلّية الكيان، فيلتحق بالله ويجد ضمن هذا الكلّ أزليته التي هي اتحاد بالله واستمتاع بالكيان والوجود.

ويتكوّن حبّ الله تدريجيا: فهو يمرّ من حبّ الله إلى حبّه حبّا عقليا ويصل ذروته في الغبطة. ويوجد تحليل واضح لهذا التدرج في الباب الخامس من **الإيتيقا** إذ يتضمن عددا من النصوص عن حبّ الله: القضيتان 15 و16، وبعد الفاصل الذي تقيمه القضية 20، القضايا 33 و37 و42. ففي القضية 15، يقرر سبينوزا[1] مبدأ أوّليا مفاده أنّ حبّ الله ينشأ عن معرفة الذات وانفعالاتها معرفة واضحة متميزة، بعدما تتعوّد النفس على ربط صور الأشياء أو انفعالات الجسم بفكرة الله[2]. ويكون هذا الحب مدعوما بكلّ انفعالات الجسم إذ يقترن بها جميعا، وبقدر ما يعشق الإنسان ربّه ويعرفه، فهو يكون فاعلا. وعشق الإنسان لربّه إنّما هو المرحلة الأخيرة من مراحل علاج الأهواء، وهو يعبّر عن نهاية الصراع ضدّ عبودية الإنسان وسلبيته[3]، كما يعبّر عن أخلاق الخلاص. هذا الحبّ والعشق هو الخير الأعظم للجميع؛ فالعقل هو الذي يأمر به، وبالتالي فهو مشترك بين الجميع وغير قابل للتلف والتحطيم[4].

هكذا تبلغ النفس أعلى كمالها وأعظم قدرتها على النوع الثالث من المعرفة التي تجعلها تدرك الجزء انطلاقا من الكلّ وليس الكلّ انطلاقا من الجزء. في هذه المعرفة من النوع الثالث، إذ تنشأ عن النوع الثاني من

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، القضية 15.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، القضية 14.
3. في القضايا 15 إلى 20، لا يتحدث سبينوزا عن الحب تجاه الله كما لو كان حديث رجل متصوّف، وإنما يتحدث كطبيب للنفس الإنسانية.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، القضية 20 وبرهانها.

المعرفة[1] دون أن تلغيها بينما لا يمكنها أن تنشأ عن النوع الأوّل[2]، تدرك النفس الأشياء على نحو إدراك الإله لها. ومن منطلق خبرتها لقدرتها العظيمة، يحصل للنفس أعظم انبساط وأعظم فرح ممكن، مرفوقا بفكرة الله كعلّة[3]. إنّ حبّ الله العقلي يملك كلّ كمالات الحبّ العادي، غير أنه لا تنطبق عليه الديمومة؛ إنه الخير بالنسبة إلى النفس التي بلغت الكمال الأبدي وأصبحت تعيش في الغبطة ونالت نوعا ثالثا من الوجود حيث استطاعت، بنوع من الهداية ونوع من الطفرة، أن تنجو من العبودية ومن «الفقر» الأنطولوجي والإيتيقي.

الحياة المغتبطة، حياة الاتحاد بالله وعشقه، إنّما هي الحياة الحقيقية في نظر الحكيم الذي يفوز بها بفضل انضباط عاطفي وعقلي صارم مع أنه لا يخلو من الفرح[4]، انضباط يحوّل وجوده إلى اختبار للانتقال من الضرب الأوّل للمعرفة والوجود إلى الضرب الثاني، مع تفضيل الأهواء المرحة والمعاني المشتركة والأفراح والمشاعر النشيطة التي تترتب عنها، ومع بلوغ أفكار وأفراح الضرب الثالث من المعرفة والمرحلة الثالثة من الوجود. ذاك هو سبيل الخلاص الوعر. فلئن كان بوسع الحكيم أن ينتهجه، فماذا عن عامة النّاس؟ ألن يكون هذا السبيل الوعر و«النادر» سبيلا مغلقا في وجه كافة البشر؟ الجواب موجود عند سبينوزا: «فالجاهل، فضلا عن كونه تتقاذفه العوامل الخارجية بشتّى الطّرق ولا ينعم إطلاقا برضى النّفس الحقيقي، يكاد يكون على غير وَعْيٍ تماما بذاته وبالإله وبالأشياء، وحالما يكفّ عن الانفعال فهو يكفّ عن الوجود أيضا»[5]. من خلال هذه الملاحظة يبرز الإشكال التالي: ما هو نمط الوجود الذي يمكن للإنسان الجاهل أن يتوخّاه؟ ما هي الحياة التي يمكن للفيلسوف أن يقترحها عليه حتى يضع حدّا لوجوده العرضي المرميّ خارج الكيان وخارج المطلق؟ على هذا السؤال يجيب سبينوزا في **الرسالة في إصلاح**

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، القضية 25.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، القضية 28.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، القضية 32، اللازمة.
4. إيتيقا سبينوزا هي إيتيقا السعادة والغبطة، وفلسفته هي فلسفة الفرح بفضل الحب والحرية. فرح يكون تعبيرا عاطفيا عن القدرة والحرية: فالحزن يقهر... والقهر سبب في الحزن. فلا أحد أتعس وأشقى من الطاغية.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، القضية 42، الحاشية.

**العقل**: فحتى تكون الإيتيقا ممكنة، لا بدّ من وضع شروط التوسع المسبق للسياسة ولعلم التربية وللفلسفة الأخلاقية ولعلم الميكانيكا. وحتى يُسمح لجميع النّاس بالتمتع بذلك الخير الأعظم إن استطاعوا، لا بدّ قبل ذلك من «...تكوين مجتمع قادر على أن يسمح للسواد الأعظم ببلوغ هذا الهدف بأكثر ما يمكن من الأمان والسهولة»[1]. لم يستطع سبينوزا، نظرا إلى قصر عمره وإلى الظروف الخارجية، أن يحقق من هذا البرنامج الواسع (سياسي وبيداغوجي وتقني) سوى الجزء الأوّل منه.

كان اعتبار سبينوزا للسياسة أوّلا على أنّها العلم الذي يسمح بتنظيم المجتمع الإنساني بما يجعل البشر متأهّلين إن ليس للإيتيقا فعلى الأقلّ لخلاصهم. ويرى سبينوزا أنّ السياسة هي ما يسمح بتأسيس مجتمع مدني يعيش النّاس بداخله في تآزر ووئام متجاوزين لحالة العنف الطبيعية. فالمجتمع، استنادا إلى نظام تربوي محكم ينمّي طبيعتهم العقلية والعاطفية والجسدية معا، هو الذي يساعدهم على الانتقال من الضرب الأوّل من المعرفة ومن المرحلة الأولى من الوجود، إذ يناسبان الحالة الطبيعية، إلى الضرب الثاني والمرحلة الثانية، ومن هناك إلى المعرفة من الضرب الثالث وإلى الغبطة بفضل ممارستهم لفضيلتهم الشخصية. وهكذا فإنّ العلاقة بين السياسة والإيتيقا علاقة ضرورية، وهي ليست مترتبة إطلاقا عن ظروف حياة سبينوزا[2]. هذه العلاقة الضرورية إنما تترتب عمّا يطلبه النسق وعنْ إشكالية الخلاص لدى سبينوزا. وفعلا فإنّ الخلاص بنوعيْه ـ خلاص الفرد بفضل الفلسفة إذ تمهّد للإيتيقا، وخلاص العامة بفضل العقيدة والطاعة والأعمال الصالحة كما يدعو إلى ذلك الدّين المنزّل وكما بيّنته **الرسالة في اللاهوت والسياسة** ـ لا يتحقق إلاّ متى عاش النّاس في المجتمع المدني وتجاوزوا الحالة الطبيعية[3]. فالسياسة تمهّد للإيتيقا، لأنّ الحالة الإجتماعية تقوم بادئ الأمر مقام العقل وتمهّد له وتحاكيه، كما أشار إلى ذلك **جيل دلوز**. إنّ الروحاني لا يتجلّى إلاّ في صلب الحياة الاجتماعية.

وهكذا يبدو أنّ علاقة الإيتيقا بالسياسة، في سياق نسق سبينوزا، تتأسس من منظور ثلاث زوايا: 1- **الإيتيقا** تؤسس لمطالب **الرسالة اللاهوتية**

---

1. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرة 14.

2. Cf. L. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 1-2-3-4-5.

3. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, ch. 18, p. 268.

**السياسية والرسالة السياسية**؛ الرسالة الأولى تقدّم المبادئ، والثانية تقدّم الوسائل التي تسمح بوضع شروط الكيان الاجتماعي التي تسمح لكلّ واحد بتحقيق خلاصه وفقا لفضيلته الشخصية، إمّا بالعقيدة أو بالفلسفة. **الإيتيقا** هي التي تضع الأسّ الضروري لهاتين الرسالتين، إلاّ أنها لا يمكنها أن تفتح الطريق للبحث الإيتيقي الفعلي إلاّ بعد أن تتحقق مطالب **الرسالة اللاهوتية السياسية والرسالة السياسية**، رغم أنّ طلباتها الخاصة هي طلبات من طراز آخر. -2 منهج **الإيتيقا** منهج صعب غايته اكتساب المرء لذاته: أمّا الجاهل والسوقي، إذ لا يدركان شيئا بوضوح وتميز، فإنهما ينفعلان ويتألّمان. إنّ **الرسالة اللاهوتية السياسية والرسالة السياسية تقترحان قواعد** للحياة وقوانين وأوامر تكبح وتردع النّاس العاجزين بمفردهم عن العيش على مقتضى العقل. وإنّ غاية رجالات السياسة والمشرّعين هي تنظيم حياة النّاس في سبيل تحقيق الأمن للجميع وللدولة[1]. ونظام **الإيتيقا** هو نظام الحبّ العقلي لله، والاستمتاع الحرّ بهذا الحبّ[2]. لكن «الإنسان كجسد... لا يستطيع إدراك هذه الحقيقة، وقد تبدو له بلا جدوى طالما أنه لا يملك معرفة كافية بالإله[3]: فلمّا كان الإنسان عاجزا عن تحقيق خلاصه بنفسه، فهو يحتاج للمجتمع المدني كي يضعه في الطريق إلى الخلاص[4]، يحتاج إلى دولة تشرّع وتنظّم حياته وتجازيه على أفعاله. فبالنسبة إلى الإنسان كجسد، يكون القانون قهرا واستعبادا. إلاّ أنّ للدولة فائدة مؤكدة ويمكنها أن تقوم على أساس الغاية القصوى[5] التي تضعها الإيتيقا لكلّ حياة إنسانية، ألا وهي معرفة الله وحبّه حبّا عقليّا. -3 الإيتيقا، بناء عليه، تقدّم المعايير التي تسمح بتنظيم العلاقات بين البشر على أحسن وجه ممكن. وإنّ غاية الإيتيقا النهائية، ألا وهي الخلاص، هي وحدها

---

1 . سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 4، ص. 667-668.

2 . سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 4، ص. 670.

3 . سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 4، ص. 670.

4 . Cf l'article de L. Adelphe, « La formation et la diffusion de la politique de Spinoza », pp. 258-259.

5 . **جوليان فروند**، في كتابه L'essence du politique، الفصل الثالث، 9، ص. 650-651، يقيم تميزا واضحا بين مستويات ثلاثة لغائية السياسي. **فهو يميّز** بين المستوى التليولوجي الذي يحدد الهدف المميز للسياسي، والمستوى التكنولوجي للأهداف الممتازة، والمستوى الإسكاتولوجي لمملكة الغايات.

التي تسمح بتعيين غاية النظام السياسي الأفضل (ألا وهي ضمان «اكتمال الأفراد») وبوضع المعايير التي تساعد على معرفة ما إذا كانت مؤسسات الدولة تشتغل حقّا في هذا الاتجاه. في الفلسفة السبينوزية، يقترن الهمّ الإيتيقي والهمّ السياسي اقترانا شديدا.

# الباب الثاني

## السياسة عند سبينوزا: الدولة وأسس السلطة السياسية

«فلا شكّ أنّ الفتن والحروب والاستهانة بالقوانين أو خرقها إنّما هي أمور تُعزى إلى النّظام السياسي الفاسد، لا إلى لؤم الرعيّة. وبالتّأكيد فإنّ الإنسان لا يولد مواطنا، بل هو يتربّى على المواطنة (...) وبقدر ما يُعزى فساد الرعيّة وتسيّبها وعصيانها إلى المدينة، فكذلك يجب أن تُعزى فضائلها واحترامها الدّائم للقانون إلى فضيلة المدينة وحقّها المطلق (...) ولذلك فقد صدق من وصف حنّبعل بأنّه رجل فاضل لكونه لم يشهد أيّ فتنة في صفوف جيشه».

سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الخامس، الفقرتان 2 و3.

# الفصل الأوّل

## أسس الدولة
## ومسألة العقد الاجتماعي عند سبينوزا

كان سبينوزا على اقتناع شديد بما للمنهج الرياضي من امتياز وموضوعية، فدأب على تطبيق منهج استنتاجي برهاني -لا استقرائي- في علم السياسة[1]. وهو يشير فعلا إلى ما استوحاه من الأنموذج الرياضي في إعداده للعلم السياسي، إذ كتب أنه يرمي إلى فحص «كل ما يتعلق بعلم السياسة بنفس حرية التفكير المألوفة عموما في دراسة الرياضيات»[2]. لكن، كما أشار **فوغان**[3] بوجاهة، تمنعنا قراءة نصوص سبينوزا قراءة دقيقة مفصّلة من ردّ هذا البرهان بكل بساطة إلى الاستنتاج الرياضي. وفي الواقع، وهذا هو الأهمّ في رأينا، فإنّ سبينوزا قد أراد أن يستنبط نظرية سياسية انطلاقا من وضع الطبيعة الإنسانية ذاتها مع اعتبار أنّ السياسة علمٌ، بل هي «أكثر العلوم قربا للممارسة». كتب سبينوزا: «فإذن لمّا عكفت على دراسة المسائل السياسية أردت أن أستنبط من حالة الطبيعية الإنسانية ذاتها ليس الجديد أو الخارق للعادة[4] وإنما فقط المبادئ الملائمة أكثر

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرات 7 - 4
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرة 4.
3. **Vaughan**, *Studies in the history of politcal philosophy*, ch. III, p. 63.
4. كلّ مؤرّخي الفلسفة وكل المتخصصين في تاريخ الأفكار السياسية الذين حاولوا ردّ نظرية سبينوزا السياسية إلى نظرية هوبز لم يدركوا معنى هذه السطور إذ نجد فيها تحديدا واضحا لمقاصد سبينوزا، هذا الفيلسوف السياسي. راجع في هذا الصدد ملاحظة غايل بيلايف (Gail Belaief, *Spinoza's philosophy of Law*, La Haye, Mouton, 1971, Préface, p. 5)

من غيرها للعمل والممارسة»[1]. وهكذا فإنّ مبحث سبينوزا في مستهلّ علمه السياسي يُفتتح بتحليل الوقائع، وهذه الوقائع إنما هي وقائع الطبيعة الإنسانية، وبوضع مبادئ تتعلق بالمجتمع السياسي.

كان المنطلق في منهج سبينوزا لمّا أنجز فلسفته السياسية هو سلسلة الوقائع الأنثروبولوجية، إذ بنى عليها، بالاستنتاج و«باستدلال يقيني ثابت»، مبادئه السياسية. إنّ فائدة الفلسفة السياسية لدى سبينوزا، في نظرنا كما في نظر سبينوزا نفسه، تتمثل في إقامة رابطة عقلية بين معطيات العاطفة وطبيعة البشر من جهة، وعناصر العلم السياسي من جهة ثانية بما هو علم عملي يقوم على الملاحظة الموضوعية للطبيعة الإنسانية، علم إجرائي ومنجز يساعد النّاس على تدبير شؤونهم بصورة أفضل: إنه ليس خرافة أو يوطوبيا، بل هو علم قابل للممارسة والتطبيق[2].

إنّ علم السياسة لدى سبينوزا علم صحيح من حيث تمشّيه، و«تجريبي»[3] من حيث منهجه (أي أنه علم طبيعي[4] يقوم على ملاحظة الوقائع وعلى الاستدلال الاستنتاجي)، وبرغماتي من حيث غائيته. فهل أنّ السياسة، بما هي ممارسة لهذا العلم، تكون بهذه الأوصاف أيضا؟ إذ لمّا كانت القواعد التي يقدّمها سبينوزا إنما يقترحها بناء على مبادئ مستنبطة، أليس يقترح علينا أيضا علما معياريا قد يفضي إلى يوطوبيا جديدة؟ لكن إذا كان علم سبينوزا السياسي مجرد علم وصفي، وإذا كان لا يقترح نماذج، ولا يفرض قواعد، وليست له وظيفة إنجازية، فهو لا يجدي نفعا ويفقد بعده العملي. لن نستطيع الإجابة على هذه الأسئلة التي أثارتها صيغة سبينوزا إلا في خاتمة عملنا هذا. أمّا في هذا الباب الثاني فإنّ بحثنا سيدور حول أسس السلطة السياسية[5] من منظور العلم السياسي السبينوزي. إنّ سبينوزا يستنبط هذه الأسس من بعض القوانين الكلية للطبيعة الإنسانية، القائمة

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرة 4.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرة 1؛ لاحظوا كلمة «براكسيس» في النص اللاتيني.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرة 4

4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 824-825. في الفقرتين الأوليين من هذا الفصل، تتكرّر الألفاظ «طبيعة»، «طبيعي»، «بالطبع»، تسعة عشرة مرّة.

5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرتان 6 و7.

بالضرورة على القوانين الكلية للطبيعة؛ إنه يستنبطها انطلاقا من الملاحظة المحايدة والموضوعية للظواهر النفسية. هذه الظواهر هي المشاعر الإنسانية كالحب والكره والغضب والحسد والغرور والشفقة وغيرها من انفعالات النفس التي يؤكّد سبينوزا[1] أنها لا تعدو أن تكون إلاّ تجليات مميزة للطبيعة الإنسانية، على نحو ما أنّ الظواهر المناخية لا تعدو أن تكون إلا تجليات لطبيعة الجوّ الفيزيائية. لقد حلّلنا في الباب الأوّل من عملنا هذا ظواهر الطبيعة الإنسانية المؤلفة لأساس وأرضية فلسفة سبينوزا السياسية. المطلوب الآن أن نعكف على تحليل القوانين الكلية التي تُستخلص منها وتتنزّل بوصفها المصادرات الأولى لهذا العلم السياسي، كما تؤسس في ذات الوقت قضاياه الأولى وقواعد اشتغال سلطة الدولة السياسية.

يقرّر سبينوزا عددا كبيرا منها: فأوّل قانون كلّي للطبيعة[2] هو «قانون الطبيعة الأرقى» الذي يجعل «كل واقع طبيعي يسعى إلى الاستمرار في حالته بقدر ما له من الجهد ودونما اعتبار لأيّ أمر آخر»[3]. والقانون الثاني يترتب على الأوّل ويقرر أنّ أعمال كل الكائنات الطبيعية، بما في ذلك الإنسان، إنما تتحدد بطبيعتها: «فكل واحد يتمتع، لأجل هذه الغاية، بحقّ سنيّ كي يوجد ويفعل، كما قلنا، بدافع من طبيعته»[4]. وهكذا فإنّ الفعل ـ كمّية الفعل تكافئ القدرة ـ يحدّد الحق. والقانون الثالث يترتب عن الثاني ويعرّف «حقّ الطبيعة» لكل إنسان بالرغبة والقوّة: «يتحدد إذًا الحق الطبيعي لكل إنسان ليس بالعقل السليم وإنما بالرغبة والقوة[5].» والقانون الرابع، إذ يتمّم السابق ويتعلق خاصة بالإنسان، هو القانون الذي يأمر بالعيش وفق قوانين العقل. «لا شكّ أنّ النّاس يغنمون فائدة عظمى من العيش وفقا لقوانين ومعايير العقل لأنها، كما قلنا، تخدم مصالحهم الحقيقية»[6]. هذا

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرة 4

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 2. تتعلق قوانين الطبيعة هذه بنظام الطبيعة الضروري الذي يخضع له الإنسان.

3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 825.

4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 825؛ **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 3.

5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 825.

6. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 827؛ **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 3.

القانون الرابع للطبيعة، قانون الفائدة والمنفعة، هو الذي يعيّن الانتقال من طور الطبيعة إلى طور المجتمع السياسي. يقرر القانون الكلي الخامس للطبيعة، بوصفه «حقيقة أزلية» تتعلق بالإنسان، أنه «لا أحد يتخلى عمّا يراه خيرا إلا إذا كان ذلك أملا في خير أعظم أو خوفا من ضرر محدق»[1]. وبعبارة أخرى فإنّ كل واحد سيختار من بين خيرين اثنين أعظمهما، ومن بين شرّين اثنين أهونهما... فهذا القانون مرسوم بحروف عميقة في الطبيعة الإنسانية حتى أنه ينبغي وضعه في عداد الحقائق الأزلية التي لا يمكن لأيّ كان الإفلات منها»[2]. يقدّم هذا القانون معيار صلاحية ميثاق ما ومعيار بقاء السلطة السياسية. ويستنتج سبينوزا من هذه القوانين الكلية المتعلقة بنظام الطبيعة الضروري قوانين وجود البشر وأفعالهم، بوصفهم كائنات طبيعية[3]. وتعيّن هذه القوانين، بالنسبة لكل واحد، حدود قدرته وبالتالي حدود حقّه.

وفي أثناء تحليله، في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، لمبادئ السلطة السياسية، وتعريفه للحق الطبيعي لكل فرد، يبدأ سبينوزا بالإشارة إلى ما في الطبيعة قاطبة يحدّد، دون استثناء، حقّ كل فرد، أي قدرته على الفعل باعتبارها تترتب عن طبيعته: «أعني بحقّ أو قانون المؤسسة الطبيعية فقط القواعد التي بها يُتصوّر كل واحد مدفوعا بطبيعته إلى الوجود والسلوك بطريقة ما»[4]. ويقدّم سبينوزا مثال الحوت العظيم، بوصفه سيّد البحار وآكل الصغار. فالحق الطبيعي له نفس حدود القوّة، والقوّة تقاس بما يملكه الفرد من قدرة على البقاء حيّا وعلى إنتاج معلولات. إنّ الحق الطبيعي لا يملك أيّ دلالة إيتيقية في الفقرات الأولى من الفصل 16 من **الرسالة اللاهوتية السياسية**: الحق هو القوّة، قوّة الكائنات الطبيعية وقوّة الطبيعة نفسها بما هي قوّة الربّ ذاته[5]. هذا الحق الطبيعي، متى كان يشير

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 828.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 828.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 2. إذا كان سبينوزا يستنبط قوانين السلوك الإنساني من قوانين الطبيعة الكلّية، فلغاية منهجية، حتّى لا يقع الخلط بين مشروعه ومشروع الهجّائين للطبيعة الإنسانية وعيوبها. إنّ تمشّي سبينوزا علميّ، إذ يتناول طبيعة وخواص الوقائع الطبيعية.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 824.
5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 825؛ **الرسالة السياسية**،

إلى قدرة الطبيعة وقوّتها، يقال «حقّا سنيّا أو مطلقا». وإذاك يستخلص سبينوزا من هذه المقدمة النتائج التالية: «كل نوع طبيعي يملك حقّا سنيّا على كل ما يكون في قدرته»[1]، و«إنّ الحق الذي يتمتع به وفق الطبيعة كل كائن طبيعي إنما يقاس بما لديه من قدرة على الوجود وممارسة فعل ما»[2]. وحسب القانون الأعلى للطبيعة فإنّ كل كائن طبيعي ينزع إلى الاستمرار على حالته، بقدر ما أوتى من قدرة، دونما اعتبار لأيّ أمر آخر. ولا يفرّق سبينوزا بين الحوت والإنسان، ولا بين الإنسان سليم العقل والإنسان المختل المدارك العقلية: فالحكيم مثلا يتصرف بطبعه وفق قوانين العقل، والجاهل أو الضعيف وفق رغبته. ولا يستطيع الإنسان أن ينجز إلا ما تسمح له رغبته بإنجازه.

وعلى ذلك فإنّ الحق الطبيعي لكل إنسان، في الخطاب السبينوزي، لا يُطرح كمطلب من مطالب العقل، بقدر ما يشير إلى قوّة **الكوناتوس** أو رغبة الوجود، أو قوّة الحياة[3]. إنّ الإنسان، بوصفه كائنا طبيعيا، يعمل وفق مصالحه. وإنّ النّاس، إذ يولدون في حالة جهل، يفنون جلّ حياتهم قبل أن يستطيعوا الملاءمة بين أعمالهم وقوانين العقل. إلا أنهم يضطرون للعيش وحفظ ذاتهم في حدود قدرتهم التي لا تعدو أن تكون قدرة رغبتهم: «لم تمنحهم الطبيعة خيارا آخر ورفضت إيلاءهم القدرة الفعلية على العيش على مقتضى العقل السليم»[4]. والنتيجة التي يستخلصها سبينوزا من ملاحظة هذه المظاهر الأساسية للطبيعة الإنسانية هي أنّ الطبيعة «لا تمنع أيّ عمل باستثناء الأعمال التي لا أحد يرغبها ولا أحد يستطيعها»[5]. فالقانون الطبيعي الذي يضعه سبينوزا والذي لا أحد يستطيع الإفلات منه هو أنّ القوّة وحدها تحدّد الحق الطبيعي، وأنّ لا شيء ممّا تطلبه الرغبة يكون سيّئا. وإنّ ما يؤسس لهذا الإثبات الذي يتعلق بأسس السياسة، هي الميتافيزيقا الحلولية[6]

---

الفصل 2، الفقرة 3.

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 825.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 3.

3. Cf. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, ch. VIII, pp. 221-222.

4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 826.

5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 826.

6. Cf. F. Thikky, « Spinoza's doctrine of the freedom of speech », *Chronicon*

التي مفادها أنّ قوانين الطبيعة لا تُختزل في قوانين العقل البشري، «لأنّ الطبيعة تشمل عددا لا محدودا من القوانين الأخرى المتعلقة بتدبير الطبيعة الأزلي (حيث لا يمثّل الإنسان غير عنصر ضئيل)»[1].

إنّ وجود الإنسان وفعله، بما يميزهما وما يخصّ نوعهما، يتحددان بالقوانين الضرورية للكون عامة، حيث تكون العناصر في خدمة الكل. لذلك لا يواجههما سبينوزا بالنقد والاتهام، وإن بدت بعض مظاهر الكون أحيانا «سخيفة، غير معقولة أو قبيحة»[2]. إنّ أحكامنا عن العالم ليست إلا تعبيرا عن وضعناوموقفنا النسبي وعن جهلنا وعجزنا عن بلوغ مرتبة مطلقة ـ ممّا قد يؤدّي إلى تناقض، إذ أننا دائما في وضع ما. إنّ نظام الطبيعة نظام منسجم؛ وإذا بدا على غير انسجام فلكوننا نسقط عليه اضطرابنا نحن، وجهلنا وبؤسنا نحن. إنّا نطبّق عليه ما نعاينه في أنفسنا. وهكذا تصبح فكرة الشر ضربا من الوهم، حتى إن كان الشر بالنسبة للإنسان أمرا واقعا ومعيشا في كثافته الوجودية قبل إسقاطه في رؤيته للعالم. إنّ سبينوزا يعبّر عن ذلك بوضوح: «إنّ ما يعلن العقل عن قبحه ليس قبيحا بالنظر إلى نظام الطبيعة كلها، وإنما بالنظر فقط إلى قوانين طبيعتنا وحدها»[3]. وإنّ أحكامنا التي تقال أخلاقية لا تعدو أن تكون أحكاما تشبيهية، وسبينوزا ينقدها بوصفها كذلك[4]. إنّ المحدود لا يمكنه بأيّ وجه من الوجوه أن يغادر وضعه المحدود. ولذلك فبقدر ما يعيش الإنسان في طور الطبيعة تحت قانون جشعه، لا شيء يكون قبيحا ولا شيء يكون محظورا، بل كل شيء مسموح به، في حدود قدرة كل شخص. إنّه حُكم القوّة، قوّة الرغبة المولّدة لكل الصراعات والمنافسات والحروب، لكل أنواع العنف. هذا بيان يرسمه سبينوزا للعلاقات البشرية في طور الطبيعة: «إنّ حقّ الطبيعة ونظامها، إذ ينشأ في كنفهما جميع النّاس ويقضّون معظم حياتهم، إنّما هما لا يحرّمان شيئا عدا ما لا يرغب فيه أحد أو ما لا يقدر عليه أحد: إنّهما لا يمنعان لا الصراعات ولا الضغائن ولا الغضب ولا

---

*Spinozanum*, Vol. III,

حيث يلاحظ ثيلي أن نظرية سبينوزا في الحقّ الطبيعي تجد هكذا أساسها الفلسفي.

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 826.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 826.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 827.
4.

الخداع، ولا شيء إطلاقا ممّا توسوس به الشهوة»[1]. إنّ وصف سبينوزا للمشهد العدائي الذي يقدّمه الوضع الطبيعي للإنسان لا يختلف في شيء عمّا يقدّمه **ماكيافلي** في الفصل 17 من كتاب **الأمير**[2]، إلا في كون نصّ سبينوزا جاء بأسلوب محايد ومجرّد من كل علامات الحسرة والحزن التي تتخلل نصّ ماكافيل.

وفي بناء نسقه الفلسفي السياسي، يرتّب سبينوزا على هذه الملاحظات حول الإنسانية في طورها الطبيعي مصادرة يقينية: إنّ انشغال النّاس بمصالحهم وسعيهم إلى ما يفيدهم وينفعهم يجعلهم يعيشون على مقتضى قوانين ومعايير عقولهم وليس فقط على مقتضى رغائبهم وجشعهم: فالأمر يتعلق بالانتقال من طور الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية.

هذا الانتقال ليس ضروريا، أي ليس محتوما ولا مفرّ منه، بل هو ملائم لمصلحة الإنسان الحقيقية[3]: إنّ العيش في كنف مجموعة منظّمة يكون أكثر أمنا وأقلّ خطرا وخوفا ـ هذا الانفعال الذي يضعف من قوّة الكائن ـ من العيش في حالة الطبيعة. ويتحقق هذا الانتقال بإرساء نظام معيّن، وبقوّة تفوق قوّة الأهواء الفردية. إلاّ أنّ «هذه الأمنية يصعب تحقيقها طالما كان كل واحد يستطيع أن يفعل ما يشاء وكان العقل لا يملك حقّا أعلى من حقّ الكراهية أو الغضب»[4]. إنّ المرور من طور الطبيعة إلى طور الاجتماع يتحقق بخضوع حق (أي قدرة) الأهواء الفردية السلبية المضللة المشتتة، للدولة-المجتمع التي لها الحق والقدرة كي «تفرض قاعدة للحياة المشتركة»: إنّ الفرد يتنازل عن حقّه[5] ويفوّضه إلى المجتمع. إنّ ما يدفع النّاس إلى هذا التفويض هو الصراع والانشقاق والنزاع والحرب المتولدة عن حال الطبيعة[6] ، حال الحرمان البدني والثقافي. وإنّ تجاوز

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 8.
2. ماكيافلّي، **الأمير**، الفصل 17.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 827.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 827.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 2.
6. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 14؛ راجع هوبز، **لوثيان**، الباب الثاني، الفصل 13 . يبدو أنّ سبينوزا متأثّر بـ**هوبز** في وصفه للحالة الطبيعية؛ انظر **الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 16، و**الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرات من 2 إلى 14. وفي الوقع ليس هذا صحيحا ولا يعدو أن يكون التشابه بين **لوثيان** ورسالتي سبينوزا إلاّ تشابها في

حالة الصراع والحرب هذه في سبيل التفاهم والوفاق والاتحاد ووضع حدّ للعداء أمر ضروري: هذا ما يفترضه سبينوزا[1]. ولقد سبق له أن قدّم في **الإيتيقا**[2] وصفا للانتقال الضروري من الحالة الطبيعية إلى المجتمع السياسي بفضل التعاقد والاشتراك تحت سلطة قانون مشترك. لا شك أنّ الأمر لا يقوم على ضرورة مطلقة وإنما على ضرورة تفرضها مقتضيات معيّنة تتعلق بالمنفعة الخاصة بالبشر وتكون ممكنة بفضل الطبيعة الإنسانية[3]: إنّ الإنسان متقلّب بالتأكيد، وإنه قليل الوفاء في الحالة الطبيعية، لكن سلطة المجتمع المدني والخوف من القصاص يجعلانه يتصرف بنيّة حسنة ويفي بوعوده[4]. وعلى افتراض العكس -أي لو كان الانتقال الضروري إلى الحالة المدنية لم يتحقق- لكان النّاس يعيشون في أوضاع بائسة للغاية ولما طوّروا عقولهم مع كل تبعات ذلك التكنولوجية والثقافية والاجتماعية[5]. قال سبينوزا في هذا الصدد: «ونرى أيضا أنّ النّاس، بدلا من التعاون، سيعيشون في حالة من البؤس التام ولن يستطيعوا أبدا -كما بيّنا في الفصل الخامس- أن ينمّوا عقولهم. ولذا نرى بوضوح أنهم **حتى**

---

الظاهر؛ ولقد أكّد سبينوزا نفسه على اختلافه عن هوبز (انظر **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية)، فضلا عما أشار إليه **فوغان** في **دراسات في تاريخ الفلسفة السياسية**، ص 71: فلفظ **الحرب** عند سبينوزا إنما يشير إلى حالة احتراز وضعف وعجز. فالإنسان في نظر سبينوزا ليس بطبعه محمولا على التبارز، وإنّ رغبته الأولى هي أن يحقق كيانه ويحفظه. ثم إنّ هوبز يرى أنّ من بين الأسباب التي تدفع الناس إلى الخروج من طور الطبيعة هو خوفهم وأملهم. ولذا لا يجب أن يجعلنا التشابه في الألفاظ نقرر بتشابه المذهبين.

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 827. انظر ملاحظة **فوغان** إذ قال في ص. 72 من كتابه: «إنّ الحالة الطبيعية عند سبينوزا حالة بالقوّة أكثر منها بالفعل، إنّها تحتوي على بذور تجاوزها بالذات».

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 2؛ والقضية 72، الحاشية.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 2؛ والقضية 72، الحاشية

4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 684-685. انظر الملاحظة المماثلة التي قدّمها إكشطاين في مقاله حول روسو وسبينوزا، **نظريتهما السياسية وتصوّرهما للحرّية الأخلاقية**

(« Rousseau and Spinoza, their political theories and their conception of ethical freedom », in *Journal of the history of ideas*, vol. 5, N° 3, June 1944pp. 270-271)

5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصلان 5 و 16.

**يعيشوا أفضل عيش ممكن كان لزاما عليهم أن يتّفقوا ويتفاهموا»**[1]. في هذا النص لا يؤكّد سبينوزا فقط على ضرورة، بل أيضا على إمكان أن يتجاوز النّاس أسباب النزاع وأن ينخرطوا في طريق الاتحاد والاشتراك. إنّ دوافع العقد الاجتماعي دوافع أنانية بالأساس: إنها تترتب كلها عن رغبة النّاس في تحقيق مصلحتهم الشخصية، بالمعنى الذي يقصده سبينوزا، أي الرغبة في حفظ الذات بما هي رغبة تتأصل في **الكوناتوس**[2]. حتى الإنسان، إذ يخضع لأهوائه، لا يجوز اعتباره «حيوانا» لا إجتماعيا. بل على العكس، لمّا كان النّاس، في طور الطبيعة، لا يستطيعون البقاء ولا تحقيق استقلاليتهم، فإنهم يضطرون إلى التعاضد وتأسيس مجتمع[3]. يتفق النّاس فيما بينهم ويبرمون تعاقدا ـ اجتماعيا ـ يدفعهم إليه قانون طبيعي مفاده أنه «لا أحد يتخلى عن أمر ما إلا أملا في خير أعظم منه، أو خوفا من ضرر لاحق»[4]. هذا القانون مرسوم في أعماق النفس البشرية حتى أنّ سبينوزا يعتبره من جملة الحقائق الأزلية[5]. فالبشر، إذ يدفعهم **الكوناتوس** إلى التنازل عن حقّهم الطبيعي، يبرمون فيما بينهم عقدا يلزمهم جميعا بألاّ يؤذوا بعضهم بعضا[6].

1. سبينوزا، رسالة في **اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 827. بناء على هذه الملاحظة، يمكن أن نؤكد، أو على الأقل أن نفترض ـ مثلما فعل بعضهم ـ أنّ الحالة الطبيعية إنما هي في نظر سبينوزا مجرد فرضية وأنها لم توجد أبدا. ولقد كتب بعضهم فقال إنّها حالة مجرّدة. قال إكشطاين في هذا الصدد (م.م.، ص. 71):

« It is clear from some of this remarks that for Spinoza the state of nature, as a life whthout any sort of government or civil organization, never existed »

انظر كذلك مادلان فرانساس (« La liberté politique selon Spinoza », *in Revue philosophique*, Juillet–Sept. 1958, p. 328)

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية. الكوناتوس إنما هو أساس كل فضيلة، الفضيلة الأخلاقية والفضيلة السياسية على حدّ السواء. ويعزو سبينوزا للأنانية ـ بوصفها حركة طبيعية إلى حبّ الذات حبّا يصحب الإنسان من ولادته إلى مماته ـ دورا أساسيا في الحياة الأخلاقية والسياسية. فلدى الإنسان الذي ينجح في تحقيق كيانه العاقل، يتّخذ الكوناتوس شكلا أكثر كمالا: وآنذاك يدلّ السعي إلى حفظ الذات على كمال العقل والمعرفة.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 15.

4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل.16، ص. 828.

5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل.16، ص. 828.

6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 2؛ راجع تحليل إكشطاين، م.م.،

فعوضا عن قوّة الرغبة الفردية العمياء المعارضة للجميع، تقف القوّة الجماعية مميزة بأكثر وضوح لمصلحة الجميع[1]. إلا أنّ الانتقال من الحق الطبيعي إلى الحق المدني أو الحق «المجتمعي»[2] يظلّ أمرا طبيعيا دون أن يكون عفويّا: إنه يقتضي القطع مع منحى الأهواء الطبيعي ورفض الاستجابة لدعوتها إلى الرغبة والطمع[3]؛ وإنه في نفس الوقت يطلب التزاما ثابتا وعزما قارّا على إعادة توجيه الأهداف والاختيارات وفقا للمصلحة العامة[4]. ولن يكون سلوك الذين هكذا يلتزمون «إلا محكوما بنظام العقل (الذي لا أحد يجرؤ على الوقوف ضدّه خوفا من الظهور بمظهر الإنسان الأخرق). فالجميع سيكبحون شهواتهم بقدر ما تكون ضارّة بالآخرين. ولن يفعلوا لغيرهم أبدا ما لا يريدون أن يفعل بهم الغير. وأخيرا سيأخذون على كاهلهم الدفاع عن حقّ غيرهم كما لو كان حقّهم الشخصي»[5]. ذاك هو فحوى الميثاق[6] الذي يلتزم به النّاس عندما ينخرطون للعيش في مجتمع منظّم، والذي ينفّذونه بإنجازهم لحقّ مدني يقوم على الإقرار بأولوية المصلحة العامة على المصلحة الفردية. ويصبح الميثاق

---

ص. 285-286.

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرات 1 إلى 3.

2. « *Jus Civile* »: يترجمها شارل أبون بـ «**الحق المدني الخاص**»، وتترجمها **مادلان فرانساس** بـ «**الحق الوضعي**»، ويترجمها **سلفان زاك** بـ «**التشريع المدني**».

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 34؛ انظر **الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 16، ص. 827.

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضايا 35-36-37؛ والفصل 16 من **الرسالة اللاهوتية السياسية**، ص. 827.

5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 827-828.

6. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 828. فإن أبرم النّاس فيما بينهم ميثاقا، فلكونهم «يستحقون إلى العيش طبقا لقوانين وقواعد العقل، لأنّ هذه القوانين والقواعد، كما قلنا، تخدم مصلحتهم الحقيقية».

الاجتماعي ممكنا عندما يُعترف بسموّ العقل على الرغبة البسيطة[1] بتحويل الإنسان الطبيعي إلى إنسان اجتماعي ولاحقا إلى إنسان إيتيقي[2].

وينتقل البشر من عبودية الشهوة إلى التحكم في الرغبة بفضل وعي جميعهم. ويعوّض كثرة الحقوق الفردية الجزئية المتباينة الفاصلة بين النّاس جميعا، حقّ مشترك يعبّر عن اتّفاق الجميع ويحققه، وتترك الأهواء السلبية المكان للأهواء الإيجابية كالكرم والحميّة الجماعية[3] والتعاطف الطبيعي[4].

كيف يمكن للإنسان الطبيعي أن يتحوّل إلى إنسان اجتماعي ثمّ إلى إنسان إيتيقي، دون اللجوء، وفق المخطط الإرادوي الديكارتي أو الرواقي، إلى فعل إرادي ـ ذي طبيعة تعسّفية ـ؟ والحال أنّ سبينوزا يبيّن مرارا وتكرارا في **الإيتيقا**، أنه لا يمكن لمجرّد قرار عقلي أن يتغلّب على عاطفة ما؛ إنّ ذلك لا يتسنّى إلا لعاطفة أخرى أقوى منها[5]. وفي الواقع فإنّ الإنسان، مع أنه كائن رغبة[6] وبالتالي مع أنه أناني، فإنه لا يكفّ عن أن يكون صاحب عقل، وإنّ اقتران الرغبة والعقل هو ما يسمح للإنسان ببناء نظام اجتماعي ونظام سياسي[7].

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضايا 35-36-37. إنّا نجد لدى **فرويد** نفس التناظر بين عملية تجاوز الرغبة بفضل قواعد ـ أو موانع ـ والانتقال من مرحلة من مراحل تطوّر الإنسان إلى أخرى؛ انظر فرويد، **موسى والتوحيد**، باريس، دار غاليمار، ص. 164 - 160؛ وانظر ريكور، **في التأويل**، ص. 210: «لقد ظهرت السلطة دائما بخلفية أوديبية، فردية أو جماعية. فلا بدّ من السلطة والمنع حتى يتمّ الانتقال من قبل التاريخ الفردي أو الجمعي إلى تاريخ الفرد الراشد والمتحضّر. فلا بدّ إذا من إدراج السلطة ضمن تاريخ الرغبة».
2. لاحظوا أنّ هذه المرحلة الأخيرة ليست باهيّنة، إذ كما عبّر سبينوزا في خاتمة **الإيتيقا**، فإنّ «كلّ ما يكون نفيسا يكون صعب المنال بقدر ما يكون نادرا».
3. Cf. M. Francès, *La liberté politique selon Spinoza*, pp. 322-323, 327, 336.
4. Cf. Eckstein, *Rousseau and Spinoza*, o.c., p. 286.
5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثاني، القضية 49، الحاشية؛ والباب الثالث، القضية 2، الحاشية؛ والباب الرابع، القضيتان 4 و 7.
6. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 7؛ التعريف رقم 1 للانفعالات؛ والباب الرابع، القضية 17، البرهان.
7. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية.

وفي نفس الوقت الذي يطرح فيه سبينوزا مشكل أصل[1] الدولة وطبيعة العقد الاجتماعي فهو يجد هذا الأصل في «قانون كلّي للطبيعة، مرسوم بخطوط عميقة جدّا في الطبيعة الإنسانية حتى أنه ينبغي وضعها في عداد الحقائق الأزلية التي لا يمكن لأي واحد إغفالها أبدا»[2]: إنه قانون المصلحة والمنفعة. إنّ الميثاق الاجتماعي ـ تماما مثل أيّ نوع من التعاقد ـ يكون صالحا عندما يكون ملائما لمصلحة المتعاقدين؛ فهذا القانون صالح ليس فقط في طور الطبيعة حيث يستحث الوجود الذي ينظّمه الحق الطبيعي، بل أيضا بتنظيمه للميثاق الذي على مقتضاه يتأسس المجتمع السياسي: «لا يكون أيّ ميثاق صالحا إلا بقدر الفائدة التي يقدّمها للمتعاقدين. هل تزول الفائدة والمصلحة؟ فالميثاق يصبح بلا جدوى ويزول هو الآخر»[3]. ينبغي التأكّد إذًا، عند إبرام الميثاق، من أنّ فسخ العقد سيجلب للطرف الآخر ضررا فادحا ولن يعود عليه بالفائدة[4]. هذا البند المتعلق بأعظم فائدة وأعظم مصلحة يحققها الميثاق هو الذي يجب أن يحكم إبرامه عندما يتأسس المجتمع السياسي. فإذا كان هذا التأسيس ممكنا، فلأنّ الإنسان يملك عقلا، بل لأنه قادر على أن يحسب بحصافة[5] وأن يفهم أنّ مؤسسة الدولة مفيدة جدّا للناس وأنها في ذات الوقت تُفرض عليهم فرضا. ذلك لأنّ «المجتمع المنظّم» أو الدولة هي «الخير الأعظم»[6]. إلا أنّ النّاس يفرطون في

---

1. قبل سبينوزا، قدّم بودان (Bodin) تعريفا دقيقا للسيادة، لكنّه لم يبحث عن مصدرها. فالسيادة شأنها شأن الربّ، إنّهما يوجدان وحسب، ولا يمكن استنباطها من العقد الاجتماعي دون التخفيف من طابعها المطلق. وعليه فإنّ المذاهب التي، كمذهب **غروسيوس** وكمذاهب مدرسة الحق الطبيعي، تؤسس سيادة الدولة على العقد قد لا تفلح إلاّ في إضعافه. إذًا فهوبز هو الذي انطلق من العقد تأسيسا للسلطة المطلقة، إلاّ أنّه لم يحتفظ إلاّ بعقد واحد: إنّ أفراد المجموعة يتعاقدون ويتنازلون عن كلّ ممارسة لحقوقهم التي قد تحدث البلبلة في المجتمع الذي يؤلّفونه. وسبينوزا، كما رأينا، يستخلص أصل الدولة من العقد، غير أنّ تصوّره للسيادة والسلطة ليس تصوّرا مطلقا كما عند هوبز: فهو يحافظ على العقدين؛ ولقد لاحظ **غيرك** *Gierke* أنّ ازدواجية العقد سابقة على هوبز، وأنّ سبينوزا قد تبنّاها.

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 828.

3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 829. وكذا شأن العقد الذي يربط بين دولتين: فالمصلحة هي ما يضمن استمراره. انظر **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 14.

4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 261 من النص اللاتيني.

5. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, ch. VIII, pp. 221-225.

6. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 829.

حبّ أنفسهم ولا يستطيعون كلهم أن يتخلّوا بسهولة عن مصالحهم الأنانية وأن يسلكوا على مقتضى العقل. إنّ سبينوزا يقابل بين المطلب العقلي للإخلاص للمجتمع، بما هو فضيلة عليا لا يمارسها أحد ممارسة تامة، وبين الانتشار الطاغي للرغبات الأنانية المتنازعة[1] التي تغزو النوع الأوّل من الوجود حيث يمتدّ حقّ كل واحد امتداد قوّته، وحيث من كانت له القدرة على قهر الآخرين كانت له أيضا القدرة العليا والحق السنيّ على النّاس جميعا[2]. لكن طبيعة هذا الحق الطبيعي تجعل من ممارسته أمرا طارئا ووقتيا: إنه لا يدوم إلا مدّة تجلّيه؛ لأنّ كل من يملك هذه السلطة لا يمكنه أن يستمر في «التمتع بهذا الحق إلا بشرط أن يحافظ على قدرته في إنجاز كل ما يريد»[3]. إنّ سبينوزا يؤكّد على الطابع العرضي للحق الطبيعي، وتجد هذه العرضية (التي يؤكّد عليها سبينوزا قائلا: «يصبح مُلكه هشّا ولا أحد ممّن يملكون قوّة أعظم منه يكون ملزما بالخضوع له»[4]) صداها في الجملة الشهيرة من «العقد الاجتماعي»: «لا يكون للأقوى أبدا القوّة الكافية كي يبقى دائما على حاله، إن لم يحوّل قوّته إلى حقّ، والطاعة إلى واجب»[5]. يؤكّد روسو في هذا النص على عدم شرعية الحق المبني على القوّة، لأنّ القوّة لا يمكنها أن تؤسس شيئا.

لكن إجابة سبينوزا هي في الواقع عكس إجابة روسو، وذلك لسببين اثنين. ففي تلك الصفحات من **الرسالة اللاهوتية السياسية** المتعلقة بالحق السياسي المترتب عن العقد الاجتماعي، يقول سبينوزا إنه في غياب (بسبب عدم النضج الثقافي للمجموعة الإنسانية) كل دافع عقلي إلى الاختيار بمقتضى الواجب (أي من منطلق التسليم بالقوانين الضرورية)، ينبغي تعويض الواجب بالطاعة. ويضيف سبينوزا أنه، للحيلولة دون أن تتسرب هشاشة الحق الطبيعي للفرد إلى الحق الطبيعي للمجتمع المتولد عن العقد الاجتماعي، يجب العمل على أن تكون ممارسة الحق الجماعي قائمة على قوّة قصوى وأن «يتحوّل الحق إلى قوّة». نفهم حينئذ لماذا

---

1. سبينوزا، الرسالة 44 إلى ياريغ يلس بتاريخ 17 فيفري 1671.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830-829.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830.
5. J.J. Rousseau, *Du contrat social*, Livre I, ch. 3, p.53.

يشدّد سبينوزا على الطابع «العليّ المطلق» للحق المدني في المجتمع إذ يترتب عن نقل جميع الحقوق الفردية إلى هذا المجتمع ذاته. وعليه فإنّ الحق الطبيعي العليّ المطلق للمجتمع هو «مُجمل» الحقوق الفردية: وهو يملك سلطة على الجميع. بعملية نقل القوّة هذه يصبح المجتمع «ماسكا لحقّ طبيعي سنيّ في جميع الميادين»، ولسلطة عليا يُرغَم الجميع على إطاعتها[1]. يبدو واضحا من خلال هذه النصوص أنّ نقل قوّة الفرد وحقّه إلى المجتمع إنما ذلك يتمثل في العقد[2]. فالعقد هو تفويضٌ لحقوق الأفراد إلى المجموعة، أو هو انصهار الحق الفردي ضمن حقّ جماعي وتغيير محتوى هذا الحق. إنّ الحق الجماعي لم يعد تعبيرا عن الرغبة والقوّة الفردية وعن الجهد والاشتهاء، بل هو حصيلة قوّة وإرادة جميع المشتركين. إنّ سبينوزا يجعل من تفويض القوّة هذا مصدر المجتمع المدني ذاته: «الشرط الضروري والكافي هو أن يفوّض كل فرد كامل القوّة التي يتمتع بها إلى المجتمع»[3].

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830.

2. إنّ نقل كل الأفراد لحقوقهم الطبيعية المطلقة إلى شخص ما بناء على تعاقد إنّما ذلك يمثّل أساس المجتمع السياسي في سياق نظرة إلى الحق الطبيعي أسّسها **غروسيوس** و**بوفندرف**. والقول بأنّ العقد هو مصدر المجتمع السياسي أو الدولة قول ضارب في القدم، ولعلّه يعود إلى أبيقور. فنظرية العقد هي وجه من وجوه البحث العقلي عن أصل السلطة. لكن هناك خلفيّة لهذا البحث: هي إضعاف السلطة ووضع حدود لها والحضّ على وقوف الرعايا في وجه الراعي. وكما لاحظ **شوفاليي** (J.-J. Chevallier, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Paris, A. Colin, 1970, pp. 48-49)، فإنّ اللاهوتيين في القرون الوسطى قد ميّزوا بين نوعين من العقد: الأوّل هو **عقد الاتّحاد أو الاجتماع** (*pactum unionis ou societatis*)، يتجمّع النّاس بموجبه بعدما كانوا متفرّقين في طور الطبيعة، والثاني هو **عقد الخضوع والولاء** (*pactum subjectionis*)، حيث يتنازل أفراد المجموعة عن قدرتهم لصالح الملك وفق شروط محددة. وسبينوزا، وفقا للتقليد القروسطي ولما كان جاريا أيّام الحروب الدينية في القرن السادس عشر، يميّز، كما تبيّنّا، بين نوعين من العقد، ويستند إلى **عقد الولاء والخضوع** ليثبت أنّ خروج الملك عن قوانينه وبنوده إنما يترتب عنه فقدانه لطاعة رعاياه وفقدانه لقوّته. انظر **الرسالة السياسية**، الفصل 7، الفقرتان 25 و26.

3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830 وصفحة 833. وفي سياق حديثه عن الميثاق الاجتماعي، يبيّن سبينوزا أنّ مثاله الأعلى هو النظام الديمقراطي، لأنه «يحترم حرّية الأفراد الطبيعية. فالفرد يتخلى عن حقّه الطبيعي لصالح كافة المجتمع الذي ينتمي إليه».

لا يتعلق الأمر بنقل قوّة جميع الأفراد إلى سلطة عليا (إنسان أو فئة سياسية، فهذا لا يهمّ) مثلما في أنموذج هوبز[1]، بقدر ما هو نقل سلطة جميع الأفراد إلى المجتمع بكامله[2]. الفرق بين هوبز وسبينوزا بديهي هنا ولا يحتاج إلى التأكيد[3]. أمّا مع روسو فالمقارنة واجبة[4]: ففي كلتا الحالتين يكون نقل قوّة الفرد (أو حقه الطبيعي) لصالح المجتمع قاطبة وهو ما يؤسس المجتمع المدني الذي يتقلّد كامل السلطة التي كانت لمختلف الأفراد؛ فالمجتمع يجمّل كل الحقوق الطبيعة «ويمسك حقّا طبيعيا سنيّا في كل المجالات». إنه يمسك القوّة المطلقة المؤسسة لسلطة المجتمع العليا، كما يطلب الطاعة من طرف كل فرد من أفراده[5]، سواء أقام ذلك على اختيار حرّ أم على الإرغام والخوف من القصاص، إذ يظلّ المجتمع قادرا ما يكفي كي يتصرف بما يراه ضروريا. وهكذا فإنّ السلطة المطلقة، إذ هي ميزة الدولة، تُستنتج من القوّة المطلقة التي تُمنح لها حين إبرام العقد الاجتماعي والتزام الأفراد بالعيش سويّا بعد التخلّي عن حقّهم الطبيعي في التحارب والتقاتل. ويؤكّد سبينوزا أنه لا بدّ من القيام بما تأمر به السلطة العليا[6]، اللهم إلا إذا كنّا نريد أن نكون أعداء للدولة.

من المحتمل أنّ هذا المقطع من **الرسالة اللاهوتية السياسية**، ومقاطع أخرى من **الرسالة السياسية**[7] قد كانت منطلقا لتأويل نظرية سبينوزا في الدولة على أنها تكرار لنظرية هوبز في الحكم المطلق. لقد أرّخ ه.سي H. See[8] للأفكار السياسية في القرن الثامن عشر الفرنسي، وكتب بعد

1. رغم أنّ هوبز هو أوّل من استعمل، في العصور الحديثة، نظرية العقد بالوجه الذي نعلمه، إلاّ أنّه ليس من أبدعها. ففي العقد المزدوج، على نحو ما بيّنّاه في الملحوظة السابقة، يلغي هوبز الميثاق الثاني ولا يحتفظ إلا بالأوّل.

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830-833.

3. بخصوص الاختلاف بين هوبز وسبينوزا، يمكن الاستفادة من العرض الواضح الذي قدّمه س. زاك في مقدّمة ترجمته **للرسالة السياسية**، ص. 11 إلى 14.

4. Cf. Eckstein, *Rousseau and Spinoza*, o.c., p. 265.

5. انظر **فوغان**، م.م.، الذي يقول إنّ دلالة العقد الاجتماعي لدى سبينوزا تفترض خضوع الفرد المطلق (ما سنضعه لاحقا موضع السؤال) للدولة. راجع **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرتان 16 و21، والفصل 5، الفقرة الأولى.

6. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 831.

7. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 9؛ والفصل 4، الفقرة 6.

8. H. Sée, *Les idées politiques en France au XVIIè siècle*, Paris, Hachette, 1920.

بوفرجر Beauverger[1] وأتّو غيرك Otto Gierke[2] أنّه من حيث القوّة المطلقة للدولة لا يوجد أيّ فرق بين نظريتي سبينوزا وهوبز، لا فقط لكون سبينوزا لم يقم سوى باقتفاء هوبز في تحاليله، ولا فقط لانطلاق الفيلسوفين من نفس المقدمات، بل كذلك لكونهما لم يفعلا، في نظريتهما السياسية، سوى توضيح عنصر رئيسي في واقع عصرهم السياسي. هذا العنصر التاريخي إنما هو وجود أنظمة ملكية مطلقة ذات نفوذ لا محدود ولا مشروط، في أغلب الدول الأوروبية في القرن السابع عشر. وليست النظرية السياسية إلا انعكاسا للواقع، عند سبينوزا كما عند هوبز.

يبدو لنا هذا التأويل مخطئا لأنّه يعبّر عن سوء فهم ذكرته **مادلان فرانساس**[3] ويتعلق بوقوف معظم قرّاء سبينوزا عند هذه الجملة: «إذا لم نرغب أن نكون أعداء للدولة وأن نسلك ضدّ العقل إذ يشير إلينا بدعمها بكل قوانا، فمن المفروض أن نطيع أوامر السلطة العليا تمام الطاعة، حتى لو كانت هذه الأوامر منافية للعقل تماما». يبدو أنهم لم يواصلوا قراءة النص أو، إن واصلوا، أنهم لم يفهموه. ففي بقية النص، وبعد أن أكّد أنّ مجتمعا كهذا إنما يقوم على نظام ديمقراطي[4]، يقدّم سبينوزا شرحا لإثباته الغريب هذا. فهو يحاول أوّلا أن يبيّن أنّ بنود الميثاق وتطبيقها ليست غير معقولة ولا منافية لما يطلبه العقل؛ ثم بعد تبريرها منطقيا، يبرّرها براغماتيا بإثبات عدم تنافيها مع مقتضيات الحرية السياسية الفردية[5]. ويقيم سبينوزا حجّته على التمييز المزدوج بين الطاعة والعبودية من جهة، والضرورة وحرية الاختيار من جهة أخرى.

---

1. Beauverger, *Tableau historique des progrès de la philosophie politique*, Paris, Leiber et Commelin, 1858.
2. Otto Gierke, *The development of political theory*, trad. Anglaise, New york, W.W. Norton, first ed. 1939.
3. M. Francès, *La liberté politique selon Spinoza*, pp. 317-337 ; voir surtout pp. 318-319-320.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830. سوف نخصّص فصلا من الباب الثالث لتحليل النظام الديمقراطي.
5. Cf l'analyse de M. Francès, *La liberté politique selon Spinoza*, p. 320, et celle de Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, ch. VIII, pp. 228-229-230.

إنّ بنود الميثاق الاجتماعي هكذا مصوغة، تبدو معارضة لمقتضيات العقل كما لطموحات الإنسان: أليست حقوق الأفراد، هكذا محدودة بالمقارنة مع قدرة الدولة المطلقة، حقوقا مرفوضة؟ لكن في الحقيقة يبقى إثبات حقوق الفرد وما له من امتيازات في المجتمع السياسي مرتبطا، بشكل متناقض في الظاهر، بمذهب سبينوزا في سلطة الدولة المطلقة. ولذا أثار نص سبينوزا كثرة من التأويلات المتضاربة. وسنعود إلى النصوص ونبيّن لماذا كان الأمر كذلك ولماذا يقتضي الأمر منّا قراءة جديدة.

في نظر سبينوزا، يستمدّ المجتمع المدني قوّته من القوّة التي تخلّى عنها أعضاؤه؛ فإذا تراجع هؤلاء عن ذلك أمكنهم ـ إنها فرضية محتملة ـ استرجاع قوّتهم وممارستها لصالحهم والتقليص من السلطة العليا. لذلك ينبغي تنظيم الحياة السياسية داخل المجتمع بطريقة تجعل الأفراد لا يريدون ولا يستطيعون ـ حتى لو أرادوا ـ العيش وفقا للحق الطبيعي، بل يعيشون فقط وفق القوانين المترتبة على الميثاق الاجتماعي التي يمليها المجتمع السياسي والتي ينبغي الانصياع لها. وضمن المجتمع المدني الذي يعيش كمجموعة سياسية، لا أحد من الأفراد يحتفظ بحقّه الطبيعي، بل كل أعماله تخضع للقانون. وإزاء الأفراد الذين يرومون إثبات حقوقهم الطبيعية أكثر من احترام القوانين أو ممارستها، فإنّ المجموعة السياسية الشرعية ليست مطالبة بالعمل وفق أيّ قانون كان؛ بل إنّ القانون الوحيد الذي ينبغي أن تعمل به هو أن ترغمهم وتلزمهم بطاعة القوانين، ضمانا للسلم والوئام. إنّ غياب التساوق بين حقوق الأفراد وحقوق الدولة العليا ليس غريبا إلا في الظاهر. وفي الواقع فهذا الأمر يقرره المنطق ويفرضه التاريخ، عند سبينوزا. إنّ الأفراد لا يمكنهم الاحتفاظ بأيّ حقّ دون أن يحرموا منه الدولة ودون أن ينكثوا عهدهم. فإذا احتفظ بعض الأفراد أو بعض الفئات ببعض الحقوق طرحوا بذلك جزءا من سلطة الدولة، وسرّبوا إليها أسباب الخراب والفتنة. وعلى صعيد العلاقات بين المواطنين والدولة لا يوجد حلّ وسط: إمّا أن تكون الدولة سلطة عليا و«تحتكر استخدام القوّة» لغاية الدفاع عن الجميع، وإمّا أن لا يكون لها ذلك وتنتفي الدولة، سواء عمّها الخراب جرّاء حرب أهلية شاملة أو جرّاء انشقاق بعض مواطنيها وتشيّعهم إلى أحزاب.

واضح إذًا أنّ القضية الرئيسية العاجلة التي تعترض فلسفة سبينوزا السياسية إنما هي قضية الطاعة، طاعة الجميع لقوانين الدولة بدءا بالالتزام السياسي، بل بالالتزام المدني للأفراد: إذ عن الطاعة يترتب الاستقرار، وعن حلّ المشكل الذي يطرحه تفعيل الدولة تترتب نجاعة مبادئها الدستورية وتظهر إذاك قيمة نظامها السياسي في العمل والممارسة. لذلك يضع سبينوزا الطاعة كضرورة سياسية ومطلب عقلي، ذي بعد غائي: فإذا كنّا نريد الدولة فلا مندوحة عن الطاعة، في مرحلة أولى منّ وجود الإنسان وعلى مستوى المعرفة والخطاب من النوع الأوّل اللذين يرفقانه[1]. وفي الممارسة، تكون الطاعة بديلا ضروريا للعقل الغائب. وإذا أقدم المرء، جهلا منه أو تزمّتا، على اختيارات غير معقولة قد تضرّ به، وقام بأعمال منافية للعقل ولمصلحته الشخصية، فهناك حدود يجب رسمها أمام هذا السلوك المضطرب أوالجنوني: يجب إرغامه على الطاعة وعلى الخضوع لقوانين الدولة التي تضبط علاقة المواطن بها، كما يتبيّن من خلال **الرسالة اللاهوتية السياسية**. فإبّان الانتقال لحالة الاجتماع المدني، أي حالة الاجتماع السياسي المنظّم، وإبّان تأسيس الدولة، يجد الأفراد أنفسهم ملزمين بإطاعتها. فهذا جزء من العقد الاجتماعي يهمّهم ويلزمهم. وإنّ هذه الطاعة التي يحقّ للدولة أن تطلبها من المواطن تتعلق فقط بمدى موافقة أعماله للقانون؛ وفيما عدا ذلك يظلّ كل واحد حرّا في أفكاره[2] وفي التعبير عنها. وفي هذا حدٌّ لا يستهان به من سيادة الدولة المطلقة. سنتطرق بأكثر إسهاب، في الفصول القادمة، إلى تبعات ذلك من وجهة نظر السياسة السبينوزية.

هذه الطاعة، لئن كانت فريدة في نتائجها وفي مظاهرها، أي لئن كانت لا ترمي إلى غير مطابقة سلوك المواطن لأوامر السلطة العليا، فهي تملك مصدرين متناقضين لدى نفس الفرد، لكنهما غير متنافرين على مستوى المجموعة إذ يعبّران عن درجتين من الوجود يمكن للبشر على اختلافهم واختلاف تكوينهم، بلوغهما: فهناك من جهة الاختيار الحرّ ـ بالمعنى السبينوزي ـ، أي القرار المعقول الحرّ، وهناك من جهة

---

1. Balz, *Writings on political philosophy*, Introduction, pp. XXII–XXIII.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، التمهيد، ص. 609-610.

ثانية الخوف من القصاص المترتب عن الهروب من الطاعة[1]. المصدر الأوّل عقليّ ويقوم على الذكاء والفهم، والثاني يتعلق بالمخيلة والعاطفة والانفعال. ويبيّن سبينوزا أنّ معظم النّاس، بسبب جهلهم وما ينتج عنه من خوف، يمارسون ديانة باطلة، فاسدة ومفسدة تتجلى في شعائر شكلية مفرزة للخرافات. فالخرافة، إذ تتولّد عن «الخشية»[2]، تحث على ممارسات يقع فيها كل النّاس، من أبسطهم إلى ألمعيّهم (يذكر سبينوزا مثال الإسكندر المقدوني)؛ إنّ الأحكام الخرافية المسبقة تكاد تكون منتشرة في العالم كله، فهي الهوى الذي يتخذه النظام الملكي سلاحا لضمان سلطانه وتوطيده[3]. وكذلك الخوف من القصاص فهو عامل قويّ يرغم النّاس على الطاعة، سيما إذا كانوا غير قادرين على ذلك من تلقاء أنفسهم، وذلك باعتبار المزايا التي توفّرها الحياة الاجتماعية المنظّمة، للفرد وللمجموعة، في كنف الدولة.

لا شكّ أنّ سبينوزا ليس أوّل فيلسوف يكشف عن الخشية بوصفها هوى سياسيا مرموقا ويقدّم تحليلا لوظيفتها الثلاثية: بما هي الدافع الأوّل لطاعة المواطنين لقوانين الدولة باعتبارها رمز سلطانها المطلق، وبما هي أداة التماسك السياسي والأمن العام، وبما هي ما يحمي من أخطار الحرب الأهلية. إنّ هوبز قد قام بذلك من قبله، في كتابه عن المواطن[4] وفي كتاب لوثيان[5]: حيث أكّد بكامل الدقة[6] أنّ الرغبة في حفظ كيانهم والخوف من مآسي الحياة الطبيعية هما السبب في خضوع النّاس لسلطة الدولة والرضى بالحكم المطلق القادر على قهر كل واحد

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، التمهيد، ص. 607-608.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، التمهيد، ص. 609.
4. Hobbes, *De Cive*, trad. Anglaise par Hobbes, *The citizen*, in *Man and Citizen*, New york, 1972, Preface,pp. 99-100 ; ch. I, para. 2, p. 113, para. 13, p. 118 ; ch. II, para. 16, p. 129.
5. Hobbes, *Leviathan*, ch. 14-15-17-18-28-30.
6. Hobbes, *Leviathan*, ch. 17, p.87 et pp. 89-90 ; ch. 21, pp. 110-111 ; ch. 27, p. 158 : « ...it (fear) is the onely thing (when there is apparence of profit or pleasure by breaking the laws), that makes man keep them ».

وإجباره على القيام بواجباته تجاه الجميع خوفا من هول[1] القصاص الذي قد ينجرّ عن تهاونه. إلا أنّ تحليل سبينوزا للدافع المزدوج إلى الطاعة يبدو غريبا عن الدافع الهوبزي[2]: إذ يضيف سبينوزا إلى عامل الخشية كعلّة لوفاء المواطنين لقوانين وقرارات السلطة العليا عاملا آخر، وهذا العامل ليس عاطفيا، بل هو عقلي[3]. غير أنّ العقل عند سبينوزا ليس مجرد حساب عقلي أو متبصر كما هو الشأن عند هوبز[4]. وتجدر الملاحظة أنه في الفصل 16 من **الرسالة اللاهوتية السياسية** كلما ذكر سبينوزا خضوع الفرد للسلطة العليا المطلقة، عيّن لها مصدرا مزدوجا، أحدهما عاطفي والثاني عقلي. ويمكن أن نذكر على الأقل ثلاثة مقاطع يصف فيها سبينوزا بصورة واضحة الدافع العاطفي (الانفعالي) والدافع العقلي (الفاعل) للخضوع: «..السلطة العليا التي يضطر كل امرئ إلى طاعتها، إمّا باختيار حرّ وإمّا خوفا من القصاص...»؛ «...هذا الخضوع المطلق قد حصل(...) تحت ضغوط الضرورة، وأيضا بإشارة من العقل نفسه»؛ «إلا إذا كنّا نريد أن نكون أعداء للدولة[5] وأن نسلك ضدّ العقل الذي ينصحنا

1. Hobbes, *Leviathan*, ch. 28, p. 166 : « ...the aym of punishment is not a revenge, but terrour ; ... ».

2. يبدو أنّ هوبز، في كتاب **لوثيان**، يفضّل الخوف، باعتباره وازعا للطاعة، على العقل. إنّ السلوك العقلي من سمات الملك أو الفيلسوف وليس من سمات المواطن. لكن لعلّ مذهب هوبز قد شهد تطوّرا فيما يتعلق بوازع العقل أو الخشية لحثّ المواطنين على الطاعة. فكتابه **عن المواطن** - في بداية الحرب الأهلية وقُبيل إعدام الملك شارل ستيوارت الأوّل - يرى في الحسابات العقلية عاملا أساسيا للطاعة. راجع الفصل الثاني، الفقرة 27، والفصل العاشر، الفقرة الأولى: «تسمح المدينة بسيادة العقل». إنّ كتاب **لوثيان** يهمل هذا الوازع العقلي، لكنه يشدّد على وجوب الطاعة المبنية على الخوف من القصاص؛ راجع **لوثيان**، الفصل 30. وللمقارنة بين مذهبي هوبز وسبينوزا السياسيين، انظر سيلفان زاك، **فكرة الحياة في فلسفة سبينوزا**، الفصل الثامن، ص.ص. 237-236 من النص الفرنسي.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 35، البرهان واللازمة: «فبقدر ما يعيش الناس تحت قيادة العقل، فإنهم يتّحدون بطبعهم بالضرورة».

4. ليست نظرية هوبز في العقل نظرية بسيطة. ولقد أشار **ريمون بولان** إلى التباسها، حيث كتب في **السياسة والفلسفة عند هوبز** (الفصل 2) أنّ هوبز لا يتصوّر العقل على أنه «نور طبيعي» و«مبدأ للحقيقة». فالنشاط العقلي إنما هو وسيلة (رئيسية) غايتها القوة والمقدرة التي تحددها الرغبة والأهواء.

5. بالاقتصار على الإثبات العاطفي لـ**كوناتوسنا**.

بالمحافظة على هذه الدولة بكل ما أوتينا من القوّة...»[1]. وفعلا فإنّ العقل، سواء أوّلناه من منظور غائي نفعاني كحساب متبصّر حصيف أو كقدرة على تمييز الخير من الشر، أو أوّلناه من منظور ميتافيزيقي تأمّلي كنسق من الأفكار المتلائمة[2]، يبيّن أنّ المجتمع السياسي المنظّم (أو الدولة) شرط ضروري لحياة الإنسان عموما لأنه يسمح للفلاسفة ولغير الفلاسفة بالإستجابة لطلبات **الكوناتوس**. إنّ العقل، بوصفه نورا طبيعيا، يسمح لجميع النّاس سويّا بإدراك وتقدير الخيرات والشرور وبالتوجه في حياتهم اليومية؛ وإنه يسمح لبعضهم، بوصفه نظاما من الأفكار المتلائمة، بتحقيق خلاصهم بفضل المعرفة التامة لذواتهم وللأشياء، إذ يخلّصهم من ثقل أهوائهم ومن اللهث دونما هوادة وراء الخيرات الزائلة، كما يخلّصهم من الخوف. إنه ما يجعلهم هكذا على استعداد للخير الأعظم[3]. ومهما كان الأمر فإنّ الفيلسوف يفهم أنه لا يمكنه مواصلة التفلسف إلا في كنف مجتمع سياسي منظّم يعيش في استقرار وسلام بعيدا عن الأهواء والنزاعات العنيفة: إنّ المطلب الإيتيقي يشدّ ويدعم المطلب السياسي[4]. إلا أنّ الإيتيقا ليست في متناول الجميع، فلا الجمهور يستطيع ولا الفرد العيش تحت قيادة العقل وحده. لكن الجميع يستطيعون طاعة القانون السياسي. وعلى ذلك فالسياسة هي العلم الذي يسمح للجميع بالعيش في مجتمع منظّم وفق قواعد عامة تحدّ من الصراعات بالضرورة. ليس المجتمع مجرد إبداع

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830-831؛ **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 59.

2. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, ch. VI p155..

3. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرات من 1 إلى 8؛ **الإيتيقا**، الباب الرابعه، القضايا 20 إلى 31، ومن 35 إلى 37، ومن 59 إلى 73؛ والباب الخامس، القضية 20 وحاشيتها، والقضايا 21 إلى 42. راجع أيضا تحاليل س. زاك في كتابه عن «فكرة الحياة في فلسفة سبينوزا»، الفصل 8: فالخير الحقيقي، الخير الأعظم إنما هو في حياة التأمّل حيث يجد مجهودنا للفهم مبتغاه، وحيث تحقق الأنفس، بتنوّعها، اتحادها بفضل النوع الثالث من المعرفة، المعرفة الحدسية للذات الإلهية، وبفضل حبّ الله حبّا عقليّا يمنح السعادة والغبطة. هذا الاتحاد في السعادة والغبطة يتمّم توافق النّاس على أساس فهم الأشياء وفهم ذواتهم، هذا الفهم الذي يتحقق بالنوع الثاني من المعرفة وبفضل المعاني المشتركة.

4. راجع تحليلنا لمسألة الخلاص ولمختلف درجات الوجود، في الباب الأوّل من عملنا هذا الذي خصّصناه لدراسة الأسس الأنثروبولوجية والإيتيقية للسياسة السبينوزية، في الفصلين الرابع والخامس.

من إبداعات العقل، بل هو نتاج مطلب عاطفي: «لن نبحث عن الأسباب والأسس الطبيعية للدولة في التعاليم التي يقدّمها العقل، بل سنستنبطها من طبيعة الإنسان المألوفة، أي من الوضع الإنساني عموما»[1]. إنّ المجتمع يسمح للإنسان الذي لا يزال يعيش تحت وطأة المخيّلة بأن يعيش حياة إنسانية وبأن يتدرّب على الحياة العقلية. ذلك لأنّ السياسة، بوصفها علم تدبير المجتمع ونظرية في الحكم، ليست مجرد بديل للإيتيقا بالنسبة لجمهرة النّاس الذين تستعبدهم الأهواء ولا يقدرون على الارتقاء بأنفسهم للعيش على مقتضى العقل. فالسياسة أيضا مدخل ضروري للإيتيقا كما تعلن عن ذلك **الرسالة في إصلاح العقل**.

ولهذا فإنّ طاعة الدولة هي في ذات الوقت نتاج للضرورة الخارجية ونتاج للحرية، أي لانصياع الفرد نفسه للطاعة إذ يدرك وجوب سنّ قوانين عامة في سبيل إرساء الوفاق والوئام. وكون الضرورة الخارجية ترغمنا على طاعة الدولة، فهذا لا يستحق للتفسير إذ يذكّر سبينوزا فقط بأنّ الدولة تستطيع، إذا دعت الحاجة، أن تستخدم القوّة في كل وقت كي ترغم المواطنين، حتى بدنيّا، على الامتثال لقوانينها. وعن الإرغام المدعوم بسلطة الدولة المطلقة، ينشأ الخوف، وهو عاطفة اجتماعية في غاية الأهمية، في نظر هوبز: فهذه خبرة بسيطة شائعة بين كل النّاس، ولذا لا يتوقف سبينوزا عندها. لكنه يتوقف لوصف مظهر آخر من مظاهر الطاعة لا يبدو جليّا: إنه يريد أن يبحث في شروط التلاقي بين واجب الطاعة سياسيا وواجب الطاعة عقليا. يتعلق سؤال سبينوزا بالجانب العقلاني في طاعة المواطن للدولة. فالطاعة السياسية تكون معقولة بقدر ما تكون الدولة ذاتها معقولة. إنّ الطاعة موقف يقوم على شعور وحكم وقرار. ومن هنا جاءت أهمية تحليل سبينوزا لأسباب الطاعة[2]. إنه يقدّم سببين، متماثلين ومع ذلك مختلفين؛ كلاهما واقعي، رغم تأصّلهما في واقعين متباينين. يتعلق الأوّل بالأنثروبولوجيا وبسيكولوجيا الأهواء والعواطف: «...ينصحنا العقل بالمحافظة على هذه الدولة بكل قوانا... يأمرنا العقل بالطاعة حتى في هذه الحالة (طاعة أوامر السلطة العليا حتى لو كانت في

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرة 7.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 831.

منتهى الجنون) لأنّ بين شرّين اثنين ينبغي اختيار أهونهما»[1]. وكما بيّنا في بداية هذا الفصل، يربط سبينوزا تحليله للسلوك السياسي بقانون عام أشرنا إليه بوصفه القانون الكلي الخامس للطبيعة، يشتغل ضمن حقل انتشار الأعمال الإنسانية كمبدأ كشفيّ للبراكسيس. ويلجأ سبينوزا إلى هذا القانون الكلي في البابين الثالث والرابع من **الإيتيقا**: حيث يقوم تحليله السياسي على أساس مبدأ من مبادئ النسق. فإذا صحّ أنّ العقل يأمر باختيار أهون الشرّين أو باختيار أعظم الخيرين، فذلك لأنّ الإنسان، في توقه وسعيه إلى إثبات ذاته، يبحث عن كماله لا فقط بالمعنى الإيتيقي للكلمة لكن أيضا بالمعنى النفساني، أي أنه يسعى إلى إنجاز وتحقيق أعظم منفعة نفسية تخصّ الذات، بأقلّ تكلفة. هذا القانون الذي يحث على البحث عن أعظم خير وأقلّ شرّ قانون مساوق لمبدأيْ اللذة والواقع عند **فرويد**[2]. إنّ فرويد يطرح المشكل ويحلّه بطريقة مماثلة تماما لطريقة سبينوزا، لكن بعبارات اقتصادية بحتة.[3].

يتعلق السبب الثاني بالسياسة: فالدولة ـ أي السلطة العليا، بلغة سبينوزا ـ لا تجرؤ على إعطاء أوامر غير معقولة، وإلا تصرّفت ضدّ مصلحتها الشخصية وناقضت الوظيفة الطبيعية لكل سلطة عليا ألا وهي السهر على الخير العام وفق معايير معقولة. فإذا أسدت الدولة رغم ذلك أوامر غير معقولة، فقد تولّد لدى المواطنين رفضا للطاعة، وقد يتطوّر إلى حدّ التمرّد، فتفقد الدولة من قدرتها لا محالة. لكن إذا فقدت الدولة من قدرتها، فقدت من حقّها:

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 831. انظر **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 65: «إنّا نختار، إذ نحتكم بالعقل، من بين خيرين أعظمهما، ومن بين شرّين أهونهما».

2. Freud, *Civilization and its Discontents*, New York, W.W. Norton, 1962, pp. 14-23-24-25-26-30.

3. كتب فرويد، في النص الإنغليزي من كتابه قلق في الحضارة، ما يلي:

« Very different paths may be taken in that direction and we may give priority either to the positive aspect of the aim, that of gainingpleasure, or to its negative one, that of avoiding unpleasure. By none of these paths can we attainall that we desire. Happiness, in the reducted sense in whichwe recognize it as possible, is a problem of the economics of the individual's libido. There's no golden rule which applies to everyone : every man must find out for himself in what particular fashion he can be saved ».

قد تبقى إرادة الدولة قائمة، لكنها لا تعدو أن تكون جملة من القرارات بلا جدوى. ففي نظر سبينوزا، إنّ النظام السياسي المهموم بحفظ كيانه والذي يكون على بيّنة من أفضل الطرق وأقلّها تكلفة، يمتنع عن كل طلب غير معقول ويسمح للمواطنين ببعض المبادرات.

يعمد آنذاك سبينوزا إلى قاعدة تُذكّر بقاعدة أصحاب المذهب النفعي، أمثال بنتام وجون ستيوارت ميل، مع أنّها مباينة لها في آن: إنّ السلطة العليا، إذ تقصد المصلحة العامة، تحقق في ذات الوقت الشّروط التي ستسمح للفرد بالتفتّق. فتحقيق سعادة الفرد ليست المطلب الأوّل ولا هو الغاية الرئيسية للمجتمع السياسي والدولة، بل على العكس، تقتضي غاية الدولة تحقيق سعادة كلّ أفراد المجموعة. إنّ سبينوزا لا يقترح سياسة فردانية، وإن كان يؤكّد، كما سنرى في الفصلين المواليين، على حقوق الفرد ضدّ الدولة المستبدة. ثم إنّ سبينوزا يرى أنّ الفرد نادرا ما يستطيع أن يحقق خلاصه بمفرده، إذ يحتاج «للدولة كي تضعه في هذا السبيل»[1]. فالفرد بدون الدولة لا شيء، وهو ليس أكثر من حيوان ذي قائمتين. الدولة والمجتمع السياسي هما اللذان يضمنان وسائل تأنيسه. الدولة هي الوسط الأكثر ملاءمة للإنسانية، لأنّ غايتها كلّية، فهي تسعى إلى خير الجميع، لا إلى خير الفرد. ويقترب تصوّر سبينوزا في هذه النقطة بالذات من التصور التقليدي للعصر القديم، تصوّر **أفلاطون** و**أرسطو** إذ قام هوبز بتحديثه وتحيينه. فـ**أفلاطون** قد قال، على لسان **سقراط** في ردّه على غلوكون، إنّ خير المدينة قاطبة هو ما ينشده، وليس خير فئة على حساب أخرى[2]. و**أرسطو** قد عرّف السياسة، في **أخلاق نيقوماخوس**، بوصفها علم الكلّ[3]. وهوبز نفسه[4]، رغم معارضته لـ**أرسطو** في جوانب كثيرة، يؤكّد مثله أنّ واجب الدولة ووظيفة الملك يتمثلان في تأمين خلاص الشعب وحفظ كيانه ورفاهيته.

---

1. Cf. L. Adelphe, *Formation et diffusion de la politique de Spinoza*, o.c.,p. 257.
وفي هذا السياق تلتقي تحاليل **دلف** مع تحاليل **زاك**.

2. **أفلاطون**، **الجمهورية**، الباب الرابع، 420 ب–ج.

3. **أرسطو**، **أخلاق نيقوماخوس**، الباب الأوّل، الفصل 2.

4. **هوبز**، **عن المواطن**، الفصل 13، الفقرة 2؛ **لوثيان**، الفصل 30.

في هذه الناحية بالذات تبدو النزعة النفعية لدى سبينوزا أقرب إلى النفعية السعادتية الأرسطية منها إلى النفعية الفردانية لدى بنتام الذي يرى أنّ الفرد، إذ يلهث وراء مصلحته الشخصية، يحقق المصلحة العامة. ويدقق سبينوزا موقفه عندما يؤكّد أنّ النظام الديمقراطي هو الأقل تعرّضا للقرارات غير المعقولة، لأن النظام الديمقراطي إنما هو بطبعه أكثر الأنظمة معقولية، «إذ من المحال أن يجمع النّاس، داخل فئة عريضة، على أمر غير معقول»[1]. ويواصل سبينوزا تحليله للأسباب التي تجعل السلطة العليا، بما هي كذلك، لا تجازف بإعطاء أوامر غير معقولة تماما ـ إذ تخاطر آنذاك بكيانها ـ فيحدد الغاية من التنظيم الاجتماعي على غرار ما وجده في فلسفتي **أفلاطون** و**أرسطو**: إنها ترشيد الإنسان وليست إسعاد الفرد، لأنّ «هدف ومبدأ التنظيم الاجتماعي يتمثلان في تخليص النّاس من سلطة الشهوة ودفعهم قدر المستطاع في دروب العقل، حتى يسير عيشهم في وفاق وسلام...»[2]. ليس مبدأ سلوك الدولة وليس شغلها الشاغل مصلحة الفرد، وإنما مصلحة الجميع. إنّ سعادة الفرد لا يمكنها أن تكون مبدأ للدولة، لأنّ السعادة مفهوم فضفاض، متموّج، جزئي ونسبي[3]، بينما تماسك المجتمع الإنساني، وترشيد الإنسان، وتحرير النّاس من أهوائهم وعجزهم، فكل ذلك يشكّل في ذات الآن غائية إيتيقية يقصدها الفرد الذي يحتكم بالعقل وغائية سياسية تقصدها الدولة[4].

بيد أنه بالنسبة إلى عامة النّاس لا يتحقق الانتقال من طور العجز وعبودية الأهواء إلى طور الحياة الحرة إلا في كنف المجتمع السياسي وبفضل الدولة؛ ذلك لأنّ الدولة وحدها، لا الفرد، هي التي تتكفل بتأمين الظروف التي ستسمح بتحقيق الانسجام والوئام والسلام. ويتمثل دور المواطنين عموما في تطبيق أوامر السلطة العليا. لا يعترف سبينوزا للمواطنين بأيّ مبادرة شخصية في المجال العمومي. وإنّ حقّ الأفراد يبقى محدودا من طرف الدولة التي، إذ تعيّنه، تخضع بدورها لشغلين عقليين

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 831.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 831-832.
3. راجع تحليل **فرويد**، في كتابه **قلق في الحضارة**، ص. 30.
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 37، الحاشية 1؛ والقضايا 66 إلى 73؛ والتذييل، الفصول 4-5-8-12-14-15.

متكاملين: تخليص الإنسان من سلطان الرغبة البيولوجية، والارتقاء به إلى مستوى العقل. وهكذا يصبح المطلوب مساعدة الإنسان على القيام بعملية تحويل لقوّته الحيوية وقدرة كيانه من المستوى البيولوجي إلى المستوى «الثقافي» أو العقلي[1]. عمليّة التحويل هذه تغيّر من كينونة الإنسان إذ تنقله من حياة بسيكو-فيزيولوجية محضة إلى حياة أخرى لا تكفّ عن أن تكون بسيكو-فيزيولوجية غير أنها أكثر من ذلك إذ تتضمّن بُعدا آخر للذات وتفتّقها وفهمًا جديدا لذاتها وللعالم وعلاقتها به من منظور آخر غير المنظور البيولوجي.

يمثل هذا التحول انتقالا حقيقيا من الطور الطبيعي إلى الطور الاجتماعي. وكما سبق أن أشرنا، فإنّ طور الطبيعة هذا وطور الاجتماع لا يمثّلان إطلاقا مراحل تاريخية؛ فهما ليسا لحظتين تاريخيتين متعاقبتين؛ بل هما مستويان في فهم الذات والعالم والعلاقات بين البشر، مستويان متباينان رغم أنّ عناصرهما واحدة[2]. إنّ الوسائل الموضوعة على ذمّة أفراد الجموعة كي يحققوا النقلة هي وسائل الدولة الخاصة وليست وسائل الفرد، مثلما يبدو من المنظور السياسي المحض **للرسالة اللاهوتية السياسية**، إذ ليس هو منظور البحث عن الخلاص الشخصي كما ورد في كتاب **الإيتيقا**. وإنّ التفعيل المتواصل ـ لأنه لا يرتبط بمصدر كرونولوجي ـ لهذا الانتقال في أفضل الظروف الممكنة هو ما يسمح بالحكم على مدى قوّة ونجاعة نظام سياسي ما. فهناك حسب سبينوزا معيار دقيق لقوّة الدولة ونجاعتها: إنه مستوى العيش الذي يمكن أن تحققه لمواطنيها. فالنظام الجيّد يساعد على السلوك العقلي وعلى الوئام والسلام بين النّاس، بينما النظام السيء يسقطهم في الفكر الخرافي ويحدث بينهم الشقاق واختلال الأمن. وفي كل الأحوال يكون الحاكم الجيّد والزعيم السياسي الحق في ذات الوقت سياسيا ماهرا ومربّيا ناجحا. نجد مثالا على ذلك لدى **أفلاطون** في صورة الفيلسوف-الملك، في محاورة **السياسي**، ولدى **روسو** في صورة المشرّع، في **العقد الاجتماعي**، وصورة المعلّم في كتاب **إميل**.

---

1. فرويد، **قلق في الحضارة**، صص. 50-51 من الترجمة الانغليزية.

2. Cf. A.G.A. Balz, *Writings on political philosophy by Benedict de Spinoza*, Introd., pp. 20-21-23.

الآن وبعد أن شرحنا ما المقصود بالانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية، يمكن أن نتأمل في مضمون الحالة الاجتماعية هذه، إذ يتناولها سبينوزا بالدرس في **الرسالة اللاهوتية السياسية** (الفصلان 16 و17) وفي **الرسالة السياسية** (الفصول 1-2-3-4) ويعرّفها بأنها حالة **الحقّ الوضعي**. فالحالة الاجتماعية هي حالة البشر الذين يعيشون ضمن مجموعة منظّمة في ظل قانون مشترك يعترف به الجميع سويّا. إنّ وجوب اعتراف كل المواطنين بقانون الدولة كقانون للجميع ـ قانون خارجي يظهر في الأعمال، لكن غالبا ما ترفضه المشاعر والقلوب ـ يطرح السؤال السياسي الهام حقّا، وهو المتعلق بمعرفة الطريقة التي بها يمكن وضع حدّ للنزاعات القائمة في الدولة، أثناء ممارستها الشرعية لسيادتها، وحقّها في اللجوء إلى القوّة إذا اقتضى الأمر للإرغام على طاعة القانون، وفي زجر المواطنين الرافضين للقانون العام. ففي نظر سبينوزا الدولة في مبدئها إنما هي القانون. يقول سبينوزا: «القوانين هي روح الدولة، والمحافظة عليها محافظة على الدولة»[1]. ويعالج سبينوزا في رسالته السياسية بطريقة محكمة مختلف الأنظمة، ويتطرق لمفهوم الدولة بوصفه يعبّر عن الشرعية[2]، حتى في النظام الملكي. فالقانون، في هذا النظام، يكون فوق إرادة الملك[3]. وإذا كان ما يميز الحالة الاجتماعية أنها تخضع للحق الوضعي أو السياسي[4]، فهي

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 4، الفقرة 6.

2. يشير **ل. آدلف** في مقاله عن «**تكوين ونشر السياسة السبينوزية**» إلى **مفهوم الشرعية** لدى سبينوزا، «باعتبار أنّ مبدأ السيادة في الدولة إن هو إلاّ القانون». ويحيل **آدلف** على تحليل سبينوزا للدولة العبرية كما ورد في الفصل 17 من **الرسالة اللاهوتية السياسية**، حيث يشرح سبينوزا سبب اختياره لمثال الدولة العبرية باعتبارها نموذجا لا يخلو في ظاهره من الالتباس. فالدولة العبرية هي من جهة مثال للدولة الملكية، باعتبارها دولة تيوقراطية تقوم على ميثاق مبرم بين الإله واليهود. كما أنها من جهة أخرى مثال للدولة الديمقراطية. والالتباس هنا لا يعدو أن يكون ظاهريا، لأنّ سبينوزا، في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، يهتمّ بالأحرى بتحليل مبادئ الدولة وليس بتحليل مختلف الأنظمة السياسية التي سيتناولها في **الرسالة السياسية**.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 7، الفقرة 1: «...ليس ممّا يناقض الممارسة السياسية أن تكون القوانين على درجة من الرسوخ حتى أنّ الملك نفسه لا يستطيع إبطالها».

4. تترجم **مادلان فرانساس** Jus civile بالحق الوضعي أو السياسي. ويمكن توضيح معنى الحق الوضعي لدى سبينوزا انطلاقا من التعريف الذي يقدّمه **ر. دبراتي** في كتابه الممتاز عن **جان جاك روسو والعلم السياسي في عصره** (Paris, Vrin, 1970, p. 393). وهذا التعريف هو الذي قدّمه الحقوقيون أعضاء مدرسة الحق الطبيعي قبل أن يتبنّاه **روسو**: «يقصد **روسو** بالحق السياسي ما يطلق عليه الحقوقيون اليوم المبادئ العامة للحق العمومي أو الحق

تقوم إذًا على قوانين إنسانية ودستورية، وليس على قانون إلهي؛ ويبيّن سبينوزا أنّ القانون الإلهي[1] ليس يقوم على أسس صحيحة وأنه لم يطبّق إلا بصورة استثنائية على التيوقراطية العبرية حيث كسب الشعب اليهودي سلطة شرعية بسبب تحالفه مع الإله. لكن منذ مجيء المسيحية قرر الله عدم التحالف مستقبلا مع أيّ شعب من الشعوب، وأصبح القانون الإلهي في نظر سبينوزا مجرد وهم: فلا يمكنه أن يكون أساسا لأي نظام سياسي[2].

ويواصل سبينوزا تحليله للحالة الاجتماعية على أنها استمرار للحالة الطبيعية، كما يقول في رسالته إلى ياريغ يلس[3]. وإنّا لا نجد أيّ نصّ يؤكّد فيه سبينوزا أنّ الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية يحدث قطيعة بين الحالتين[4]؛ وفي هذه النقطة كما في نقاط أخرى كثيرة،

---

العام... وفعلا فإنّ ما يؤلّف مادة الحق السياسي هو البحث في مصدر الدولة، وطبيعة وامتداد وأساس السلطة المدنية، ومختلف أشكال الحكم، والعلاقة بالكنيسة».

1. التقابل والتعارض بين النظرية القائلة بالمصدر الإنساني للدولة والنظرية القائلة بالحق الإلهي ليس يوجد فقط في فلسفة سبينوزا السياسية بل يوجد أيضا في مصنّفات الحق الطبيعي ولا سيّما في كتاب غروسيوس **عن حق الحرب والسلم** (1625) وكتاب بوفندرف **عن حقّ الطبيعة والنّاس** (1672). فهذه النظرية التعاقدية عن مصدر الدولة، إذ ترفض القول بمصدرها الإلهي، تكوّنت وتبلورت خلال القرن السابع عشر ونجحت في القرن الثامن عشر في القضاء تماما على نظرية الحق الإلهي. راجع ديراتي، م.م.، ص. 27 وص. 43؛ راجع كذلك فوغان، **دراسات في تاريخ الفلسفة السياسية...**، المجلد 1، ص. 131، حيث يكتب:

« With Locke's refutation, and Bossuet's contemporary reassertionof it(or something not remotely ressembling il) against Jurieu, the theory of Divine Right pratically vanishes from history... Even the genius of Bossuet was unable to give it more than a momentary respite from death. EVEN THE TALENT OF DE Maistre was unable, a century later, to galavanise it into more than a sembnance of fresh life. The Kings themselves, in the interval, had been hard at work to kill and bury it » (Vaughan, *Studies in the history of political philosophy...*, vol. 1, p. 131)

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 872-873.

3. سبينوزا، الرسالة 50 إلى ياريغ يلس: «تسألني ما الفرق بيني وبين هوبز: فهذا الفرق يتمثل في كوني أقول باستمرار الحق الطبيعي، كما أني لا أمنح، في أيّ مجتمع كان، من الحقوق للراعي على رعاياه إلا بقدر تفوّق قدرته على قدرتهم: إنّه استمرار الحالة الطبيعية».

4. قد لا يكون الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية انتقالا عفويّا، لكنّه انتقال

يقف سبينوزا ضدّ هوبز[1]؛ فسبينوزا كان مطّلعا على مذهبه السياسي، وينظر بعض الشراح إلى هوبز على أنه سلفه الحقيقي ولا توجد قطيعة حقيقية، عند سبينوزا، بين الحالة الطبيعية والحالة الاجتماعية التي يجوز أن نطلق عليها اسم الحالة الثقافية[2]. وليس العالم الإنساني أو الاجتماعي، في رأي سبينوزا، كما وصفه هوبز، لأنّ الواقع السياسي ليس مجرد إبداع إنساني أو من صنع الإنسان: إذ «من المحال ألاّ يكون الإنسان جزءا من الطبيعة»، بل هو يخضع لنظامها بالضرورة[3]، «وإنّ الإنسان في الطبيعة ليس دولة داخل دولة»[4].

ويؤكّد سبينوزا على خصوصية الإنسان بالمقارنة مع الأشياء الطبيعية، وتتجلى هذه الخصوصية على مستوى جسده، لأنّ «درجة تعقيده وتكامله واستقلاليته المتزايدة عن محيطه هي ما يمنح غرائزه طابعا مميّزا كهذا»[5]. وإنّ ما يميّز الإنسان عن الحيوان قدرته على إنشاء أفكار أفكار: بمعنى أنه يملك وعيًا، وحين يفكّر فهو يفكّر أنه يفكّر، بضربَ من الانعكاس على الذات. لكن أفراد البشر يعبّرون بماهيتهم -ككلّ الكائنات الطبيعية- عن قدرة الإله وحياته[6]، الإله المبدأ الطبيعي الديناميكي المنتشر في كامل الطبيعة وفي كل جزء من أجزائها حسب قوانين ضرورية. إنّ حقّ الطبيعة هو أوّلا حقّ كوني أو قوّة كونية، وهو مبدأ وجود وإنتاج كل شيء، كما هو حقّ الإنسان وقدرته بما هي تعبير من تعابير القدرة الإلهية[7]. ففي الإنسان كما في الأشياء الطبيعية، لا شيء يفلت من الله. وإنّ الحالة الاجتماعية (أو حياة النّاس المنظمة في المجتمع) تتأسس على

---

طبيعي.

1. سبينوزا، الرسالة 50 إلى ياريغ يلس. انظر س. زاك، **الحالة الطبيعية عند سبينوزا**، ص 25-26-27.

2. قد نستفيد من تدقيق نقاط التماثل أو التباين بين الحالة الطبيعية والحالة الاجتماعية في فلسفة هوبز وسبينوزا السياسية من جهة، ومن جهة أخرى في مذاهب القرن الثامن عشر السياسية، كمذهبي روسو وكَنْتْ. لكن ليس هذا موضوعنا هنا.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 4 ولازمتها؛ والتذييل، الفصل 7.

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، التمهيد.

5. S. Zac, *Etat et Nature chez Spinoza*, p. 25.

6. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 825.

7. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 3.

قوانين الطبيعة وقدرتها[1]. لكن عقل الإنسان هو أيضا جزء من الطبيعة لأنّ القدرة على الفهم جزء من **كوناتوس** هذا الفرد أو ذاك وهي تدلّ على تطوّر سعي الإنسان إلى الحياة[2].

تقترن إذًا فكرة الحق السياسي بفكرة حق الطبيعة الذي يحدد كلاّ من سلوك الذين يأتمرون بالعقل وسلوك الذين تضلّلهم الأهواء. فالعقل، كما يبيّن سبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية** لا ينتزع الإنسان من الطبيعة[3]. إنّ الحق المدني، أو الوضعي أو السياسي، الذي للسلطة العليا، لا يملك، شأنه شأن حقّ الطبيعة، أيّ أساس معياري، وإنّ رضاء وموافقة المتعاقدين لا يخلق أيّ شرعية بالمعنى القانوني للكلمة. فالشرعية تسم وضعية يوجد فيها حشدٌ من النّاس تربط بينهم علاقات صراع ونزاع فيتحوّلون إلى جمهور متّحد تربط بينهم إرادة مشتركة. وهكذا فالحق الوضعي أو السياسي هو دائما الحق الطبيعي، من جهة كونه اتحادا لمختلف قوى المواطنين العائشين معا. لكن هذه القوّة لا تكون واقعية وبالتالي مشروعة إلا بقدر ما يجد الأفراد مصلحتهم في هذا الاتحاد (أو الميثاق، كما يقول سبينوزا)[4]. فإذا رأى الأفراد أنّ هذا الاتحاد أو الميثاق يضرّ بمصالحهم، زالت قوّة الدولة واندثرت، وثار الأفراد وتمرّدوا. لكن التمرد والثورة علامتان على مرض الدولة وتصدّعها، بينما الوحدة والوفاق علامتان من علامات قوّة المجتمع المدني. وليس ما يحدّ من قوّة الدولة القيم الأخلاقية أو السياسية، وإنما هي قوّة أو ضعف **كوناتوس**ها[5]. وعلى ذلك فإنّ الوعد والالتزام مثلا لا يمثلان إلزاما قانونيا أو أخلاقيا لأنهما يترتبان في العادة عن الخشية أو الأمل الحاصلين في ظرف ما. ومعظم النّاس ليسوا عقلاء ولا يسلكون بحزم وفضيلة، بل يخضعون على العكس للهوى، تائهين وفي أحسن الأحوال منشغلين بمصلحتهم، فإذا تغيّرت مصلحتهم

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 5.

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 40؛ انظر أيضا **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 5.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرات من 1 إلى 5. و**الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 16.

4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830.

5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرتان 2 و7.

تغيّرت قراراتهم مهما بدت ثابتة[1]. وليس للوعد فضيلة سحرية. فالكلمات إنما تعبّر عن علاقة فقط: إنها صوَر تدلّ على أفكار وانفعالات وعواطف. وعندما تتبدّل قواعد الكلمات، تبقى الكلمات، لكن خالية من المعنى، وهي لا تعدو أن تكون آنذاك إلا مجرّد كلمات[2]. يقوم الحق السياسي إذًا (أو الحق الوضعي أو الحق الاجتماعي) على نفس قوانين الحق الطبيعي: ويكون حقا شرعيا بقدر ما يكون ناجعا وبقدر ما يكون معبّرا، ضمن موازين القوى، عن القوّة العليا.

يقدّم سبينوزا، في سياق وصفه للحق الوضعي (أو السياسي أو الاجتماعي)، تصوّرا معيّنا للدولة: فالدولة ليست مجرد كيان اصطلاحي أو اصطناعي[3]. الدولة عند سبينوزا واقع حيّ شأنها شأن الأفراد الذين يتّحدون فيها ويقبلون الحدود المرسومة لحقوقهم طمعا فيما سيجنونه من المزايا المادية والروحية. يوجد إذًا تساوق بين حياة الكلّ (الدولة) وحياة الأجزاء (الأفراد). ولا يمكن للدولة، باعتبار الأفراد الأحياء الذين يكوّنونها، أن تشتغل كما لو كانت آلة؛ ويؤكّد سبينوزا أنها ليست كيانا اصطناعيا تماما، كما يراها هوبز[4]. فالدولة تملك حياة، وهي لا تحيا إلا إذا كان لأفرادها أسباب تجعلهم يريدون الحياة. إذ حتى عندما يفوّض الأفراد حقوقهم إلى السلطان فإنهم لا يتحوّلون إلى دواليب آلة. ولذا تراهم لا يرفضون الحدّ من حقوقهم، لكن يرفضون كل ما يكون مناقضا لقاعدة الكوناتونس، أي للجهد الأوّلي الذي يبذله كل كائن للاستمرار في كيانه. إنهم يرفضون التخلّي عن إنسانيتهم وعن الميزات

---

1. «فالمؤلّفان الرئيسيان للقوة ـ وبالتالي للحقّ ـ إنما هما الحزم والذكاء» (سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 11، الفقرة 4)

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 12.

3. L. Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, p. 28 ;

حيث يثبت **شتراوس** أنّ فلسفة سبينوزا السياسية، من حيث إنها فلسفة طبيعوية وخالية من كل قاعدة أخلاقية، تعرّف الحقّ بالقوّة.

4. هذا التصوّر الاصطناعي للدولة، عند هوبز، إنما هو النتيجة الحتمية لميتافيزيقاه ولنظريته في العلم. راجع كتابه **عن المواطن**، الفصل الخامس، الفقرة 12؛ **ولوثيان**، الفصل 17؛ انظر كذلك ر. بولان، **الفلسفة والسياسة لدى هوبز**، الفصل 3، ص 71-68 (من الطبعة الفرنسية).

الجوهرية للطبيعة الإنسانية، أي عن قدرتهم على التقدير والحكم[1]. وفي سياق تعريفه للحرية التي يتمتع بها كل فرد يعيش في كنف المجتمع السياسي ويتخلى بذلك عن حقه الطبيعي في العيش على هواه[2]، يحدد سبينوزا طبيعة الممارسة «للحق المدني الخاص»[3] (Jus civile privatum)[4] أو «الحق الوضعي لكلّ فرد»[5]، داخل مجتمع قائم في شكل دولة وتحكمه شرائع مدنية[6]. إنه يعرّف ما سيطلق عليه **روسو** اسم «الحرية المدنية» وما سيجعله بديلا للحرية الطبيعية وللحق اللامحدود اللذين سيزولان مع نشأة العقد الاجتماعي[7]. في فلسفة سبينوزا السياسية، وهذا ما يقرّبها أكثر من فلسفة **روسو**، لا يمكن تأسيس الدولة إلا من طرف جمهور حرّ لا يقتصر على الرغبة في حفظ حياته، بالمعنى البيولوجي للكلمة، وإنما يسعى إلى الحياة **الجيّدة**، أي يسعى، بلغة سبينوزا، إلى تحقيق كماله. فالدولة المتألّفة من العبيد ليست دولة[8]، بل هي، في رأي سبينوزا، وبتعبير **س. زاك**، «نقيض الطبيعة»[9]. إنّ رضاء العبد بسلطة السيّد ـ رضاء يشرّع به هوبز هذه السلطة ـ إذ يشعر إزاءه بالخشية، ليس رضاء حقيقيا ولا يمكن أن يدوم أكثر ممّا يفرضه الوضع. وفي الحقيقة فإنّ ما يتعهّد به العبد لا يعدو أن يكون مجرّد كلام[10]. وبالتالي فإنّ الدولة تستمدّ حياتها من حياة الأفراد وتظلّ قدرتها مرتبطة بمدى نجاح مهمّتها المتمثلة في تحقيق الظروف الأكثر ملاءمة لانشراح الأفراد وتفتّقهم.

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 834؛ **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 8.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 834.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة آبون، باريس، غارنيي فلاماريون، 1965، الفصل 16، ص. 269.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ص. 264
5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16.، ص. 834
6. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 4، الفقرة 5.
7. روسو، **في العقد الاجتماعي**، الباب الأوّل، الفصل 8.
8. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 832-833. انظر خاصّة تمييز سبينوزا بين الرعايا الأحرار والعبيد: **الرسالة السياسية**، الفصل 5، الفقرة 4؛ والفصل 6، الفقرة 4.
9. S. Zac, *Etat et Nature chez Spinoza*, p. 27.
10. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 5، الفقرة 6.

ليست الدولة في نظر سبينوزا مجرد نتاج لمقتضيات العقل. ثم إنها، كما لاحظ زاك[1] لا تملك أساسا معياريا"؛ فهي ليست كيانا اصطلاحيا واصطناعيا؛ إنها قائمة في الطبيعة والعقل معًا[2]. وإذا كانت قائمة في الطبيعة فلكونها تستجيب لحاجيات الإنسان الأساسية[3]: تستجيب أوّلا لحاجة العيش والبقاء، إذ يعوّل النّاس على بعضهم بعضا ويتقاسمون العمل بالضرورة. وتستجيب ثانيا لمطلب الأمن، وهنا أيضا يحتاج النّاس إلى بعضهم بعضا، إذ يعجز الفرد المنعزل عن أن يحمي نفسه بنفسه. وتستجيب ثالثا لحاجة التجمع: فالنّاس يرغبون بالسليقة في التآنس ويصعب عليهم، بل من المحال أن يتحمّلوا العزلة. ثم إنهم بحاجة إلى التواصل فيما بينهم حتى يعرّفوا بآرائهم ويُعترف بهم: إنهم يريدون قبل كل شيء أن يستحسن الآخرون ما استحسنوه، وهو ما يطلق عليه سبينوزا اسم «الطموح»[4]؛ وهم بحاجة أخيرا إلى أن يُحسن الآخرون بهم الظنّ، أي ما يطلق عليه سبينوزا اسم «المجد»[5].

وهكذا يكون العيش في المجتمع لدى كل واحد منّا استجابة لرغبة جوهرية في طبيعة الإنسان، رغبة مستقلة عن درجة الثقافة التي يبلغها الفرد؛ إذ ليس المتحضّرون وحدهم يربطون علاقات فيما بينهم وينظّمون حياتهم الاجتماعية، بل المتوحّشون يفعلون ذلك أيضا. وكما سبق أن رأينا، إنّ النّاس، إذ يخضعون للأهواء ويعجزون عن التحكم في عواطفهم، يقعون فريسة انفعالات متناقضة. إلا أنهم، رغم تعارضهم وتنازعهم، لا يمكنهم الاستغناء عن بعضهم بعضا لوجود ميول طبيعية تدفعهم إلى التجمع، كالميل إلى التقليد والمحاكاة مثلا. فهذا الميل الطبيعي إلى التقليد، متى اقترن بعدوى الانفعال، يستدعي اجتماعا طبيعيا يزداد متانة بقدر تيقّن الفرد أنه لا يستطيع العيش والتقدم إلا داخل مجتمع يتعاضد فيه النّاس ويتعاونون.

---

1. S. Zac, *Etat et Nature chez Spinoza*, p. 27.

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 35، اللازمة 2؛ انظر **الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 16، ص. 826-828.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 35، الحاشية: «...الإنسان إله للإنسان».

4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 29، الحاشية؛ والقضية 31، الحاشية؛ والباب الرابع، التذييل، الفصل 25.

5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 58، الحاشية.

فحتى أضعف النّاس ذهنيًا وأقلّهم قدرة على التفكير يعلم بالتجربة أنّ قدرات الفرد وحدها تظلّ محدودة جدًا مقارنة مع الأسباب الخارجية، مثلما بيّن سبينوزا في بديهية الباب الرابع من **الإيتيقا**: «لا يوجد في الطبيعة أيّ شيء فردي دون أن يوجد شيء آخر أكثر منه قوّة وقدرة؛ بل كلّما وُجد شيء من الأشياء، وُجد شيء آخر أقوى منه قادر على تحطيمه»[1]. أمّا داخل المجموعة، فإنّ قدرة الفرد تعظم، كما لاحظ سبينوزا في **الرسالة السياسية**: «إذا اتّفق شخصان على توحيد ما يملكانه من القوّة، فإنّ ذلك سيزيدهما قوّة وسيمنحهما بالتالي أكثر حقّا على الطبيعة ممّا كان لكلٍّ منهما بمفرده. وكلّما زاد عدد الأشخاص المتّحدين بهذا النّحو، زاد حقّهم جميعا»[2]. ويمكن القول، في هذا المعنى، إنّ الإنسان حيوان اجتماعي، على نحو ما عرّفه **أرسطو**، إذ يقف سبينوزا في صفّه مبتعدا مرة أخرى عن هوبز. من هذا المنظور تظلّ الحالة الطبيعية عند سبينوزا حالة قصوى لا يقدّم لنا التاريخ أيّ شهادة عليها[3]. لكن يذكر سبينوزا عددا من الأوضاع التي قد تعطي فكرة تقريبية عمّا يمكن أن تكون هذه الحالة الطبيعية[4]. إنّ الحالة الاجتماعية تستجيب لغاية طبيعية ولا يمكنها إذاك أن تغيب وتزول تماما، كما يؤكّد سبينوزا في **الرسالة السياسية**[5].

لكن سبينوزا يؤكّد أيضا، في **الرسالة اللاهوتية السياسية** كما في **الرسالة السياسية**[6]، أنّ الدولة تقوم على العقل. فالإنسان المتبصّر، شأنه شأن الحكيم، يدرك أنه لا يستطيع العيش في العزلة وباستقلال عن بقية النّاس، كما يدرك أنّ العيش في المجتمع يوفّر من المزايا أكثر مما يتضمنه من العيوب. ويعلّمنا العقل أنه ينبغي أن نفضّل، قبل كل شيء، الوئام على العنف. إنّ طاعة المواطنين لقوانين وقرارات السلطة العليا

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، البديهية.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 13.
3. Baltz, *Writings on political philosophy bi Benedict de Spinoza*, Introd., p XXII. Voir à ce sujet S. Zac, *Etat et Nature chez Spinoza*, p. 30.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 8؛ والفصل 5، الفقرة 11.
5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرة 7؛ والفصل 6، الفقرة 1.
6. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 833؛ **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 6؛ انظر س. زاك، **الدولة والطبيعة عند سبينوزا**، ص. 30.

ليست مناقضة للعقل، بل هي الشرط الضروري الذي يضمن الأمن والوفاق المدنيين وبالتالي حفظ الأشخاص. وليست الطاعة مناقضة لمصلحة الفرد وسعادته. ويؤكّد سبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية** أنّ حرية الفرد تبقى محفوظة حتى داخل المجتمع السياسي، لأنها تفلت، بما هي مطلب من مطالب **الكوناتوس**، فعلاً وحقًا، من قانون الدولة التي، إذا أرادت التحكم فيها تماما قد تتسبب على مدى طويل في تحطيم ذاتها[1].

وإذا صحّ ما كتبه سبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية** من أنّ كل ما يناقض الطبيعة فهو يناقض العقل، وكل ما يناقض العقل فهو يناقض الطبيعة[2]، فإنّ إثبات قيام الدولة في الطبيعة هو إثبات قيامها على العقل. وعليه تملك الدولة أسّين اثنين شديدي الارتباط: فلا وجود لقطيعة بين الحالة الطبيعية والحالة الاجتماعية. فمن جهة، لا يقابل سبينوزا بين الدولة والطبيعة؛ فالحالة الطبيعية، كما رأينا أكثر من مرة، ليست حقيقة تاريخية بقدر ما أنها نموذج تصوّري[3] يجعلنا نفهم، كشأن العقد الاجتماعي، الطريقة التي بها تشتغل الدولة. ورأينا من جهة ثانية أنّ استمرار الدولة يعبّر (إذ يقتضي) عن تماسك المجتمع المنخرط في الميثاق الاجتماعي. ورأينا أخيرا أنّ دوام صلاحية هذا الميثاق لا يقوم على الإلزام القانوني، لأنّ الإلزام القانوني يترتب عن العقد ولا يسبقه أبدا؛ إنّ دوام الميثاق واستمراره يتوقف على مصالح المتعاقدين. فالعقد إذًا هو «التسليم والاعتراف بوجود مصالح مشتركة»[4]، ويدوم العقد الاجتماعي دوام مصالح الأطراف المتعاقدة. إنّ نظرية الدولة عند سبينوزا، كما نظريته السياسية والأخلاقية، تؤكد على نزعته النفعية[5].

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 831-832؛ والفصل 17؛ والفصل 20.

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 824-826؛ **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 6.

3. Cf. Baltz, *Writings on political philosophy bi Benedict de Spinoza*, Introd., p. 21.
وعن الدور الذي يلعبه مفهوم **الحالة الطبيعية** في فلسفة القرن السابع عشر السياسية، راجع تحليل هاينرش فن ترايتشك، يذكره روبير ديراتي في كتابه عن **جان جاك روسو والعلم السياسي في عصره**، ص. 39-40 (الطبعة الفرنسية).

4. S. Zac, *Etat et Nature chez Spinoza*, p. 30.

5. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 18، الحاشية؛ و**الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 16، ص. 261 من النص اللاتيني.

# الفصل الثاني

## الدولة واستقرار الحكم

في الفصل 16 من **الرسالة اللاهوتية السياسية**[1]، يطرح سبينوزا السؤال التالي: هل يمكن للمجتمع السياسي أن يتأسس كدولة دون أن يقلّص من حقّ الفرد الطبيعي إلى حدّ القضاء عليه؟ وفي الواقع فإنّ هذا السؤال مزدوج: سؤال صريح، هو الذي يطرحه سبينوزا، وسؤال ضمني هو الذي يمكن أن نطرحه هكذا: هل أنّ الدولة قابلة للاستمرار بوصفها أفضل شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي؟ فما الذي سيضمن آنذاك استقرارها؟ هذه الأسئلة تطرح نفسها باعتبار طبيعة الدولة ومصدرها الإنساني. إنّ الدولة تسمح بالتعديل من عنف الأهواء والأعمال الإنسانية أو بقهرها، بفضل القوانين والقوّة؛ وهي تقوم على التزامات الأفراد إذ يحتكمون في جزء قليل من أعمالهم بالعقل، وفي الجزء الأعظم بمصالحهم الشخصية ودونما اعتبار للعقل[2]. وللإجابة على هذه الأسئلة لا بدّ من النظر فيما يحث المحكومين على طاعة قوانين الدولة وأوامرها، وفيما يجعل النّاس، بوصفهم لا يتحررون كليا من أهوائهم ولا يتحمّلون القهر إطلاقا، ينخرطون في الدولة، وفي أسباب توتّر الدولة واضطرابها، وأخيرا في قواعد العمل السياسي التي، إذا طُبّقت بحذافرها، ستضمن للدولة البقاء والاستقرار رغم التوترات والصراعات.

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16،ص. 830-831.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 5. انظر **الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 5، ص. 684-685.

ومن البديهي أنّ النّاس يجدون مزايا كبيرة في الانخراط في الدولة، رغم أنّ هذا الانخراط يقتضي منهم، ضرورةً أو قهرًا، التخلّي عن الممارسة اللامحدودة لحرّياتهم والخضوع للقانون وجوبًا[1]. ففي الدولة يتمّ تجميع قدرات الأفراد المتفرقة ويتمّ تركيزها وتنظيمها لغاية تحقيق الأمن لهم. وتصبح الأنانية في حماية من الأنانية، وفي اختيارهم للدولة يختار النّاس الحرية المشروطة ضدّ قانون الغاب[2]؛ يستعيضون عن الفوضى بالنظام، وعن الفاقة والندرة بالوفرة. النظام والوفرة من إنتاج الدولة، لأنّ الدولة، أو بالأحرى أولئك الذين يمارسون السلطة العليا، «لهم الحق في التمييز بين الغايات العادلة والغايات الجائرة، وبين الأهداف الملائمة للعقيدة والأهداف المعاكسة[3].

إلاّ أنّ هذه السلطة العليا لا تكون «عليا» ولا يكون لها بالتالي الحق في فرض إرادتها إلا طالما كانت لها القدرة على ذلك: فإذا زالت قدرتها فقدت السلطة العليا حقّها في الحكم. ذلك أنّ السلطة العليا تمسك مجموع الحقوق التي يمنحها لها أفراد المجتمع السياسي لحظة العقد الاجتماعي. إنها تستحوذ على كل الحقوق الطبيعية التي يتخلى عنها أصحابها إذ ينخرطون في الدولة: إنّ حقّها الأعلى يساوي قدرتها. ولكي تحافظ على حقّها لا بدّ أن تحافظ على قدرتها. وهكذا يكون للدولة، بل يكون من صالح أصحاب السلطة العليا أن يحكموا في النّاس دون أن يطلبوا شيئا لا يستطيعون الحصول عليه وأن يمسكوا عن إعطاء أوامر غير معقولة وغير قابلة للتحقيق. إنّ الدولة التي تروم البقاء تحكم وفق قوانين العقل وتنظر إلى الخير العام. غير أنّ التاريخ والتجربة يبيّنان أنّ النزاعات والتوترات والأزمات تشكّل جانبا هامّا من الواقع السياسي كما تشكل خطرا على استقرار الدولة وبقائها. فما هي أسباب ذلك ؟

قد تنشأ الصراعات والتوترات بسبب الراعي أو بسبب الرعية. يمثّل الطموح وتمثّل الأفكار والأعمال غير المعقولة من طرف الراعي مصدرا

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 6، الفقرة 3.

2. C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism, Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1964, pp. 19-20.

3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، التمهيد، ص. 615؛ **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 23؛ والفصل 3، الفقرتان 4 و 5 والفصل 4، الفقرة الأولى.

خطيرا جدّا لعدم استقرار الدولة. ففي رأي سبينوزا تتألف الطبقة الحاكمة من أشخاص تقودهم، شأنهم شأن بقية النّاس وربّما أكثر منهم، إرادة القوّة والرغبة في حفظ مصالحهم قبل كل شيء. فتراهم يحكمون ويسعون بكل الطرق إلى حفظ مصالحهم الشخصية، أي إلى البقاء في الحكم مهما كلّفهم الأمر. وإنّ **الرسالة اللاهوتية السياسية** حافلة بأمثلة مستمدّة من التاريخ القديم أو حتى الحديث، تقدّم صورة عن الطموح اللاّ محدود والعشق المفرط للسلطة. وتتحدث **الرسالة السياسية** عن حدود ما يجوز للدولة أن تطلبه من رعاياها دون أن تفقد سلطانها ولا الاحترام الواجب للسلطة العليا[1]. فإذا طلب الراعي من رعاياه أعمالا مستحيلة، أجّج فيهم نيران الفتنة وأحدث تفككا في الدولة[2]. وعليه فإنّ حدود سلطة الدولة لا ترسمها القيم الأخلاقية بقدر ما ترسمها، كما لاحظ ذلك **زاك**[3]، قوّة **كوناتوس**ها أو ضعفه.

في كلتا الرسالتين، يتطرق سبينوزا إلى مسألة الحرب[4] ليبيّن أنها تشكّل خطرا على وجود المواطنين وحرّيتهم، أو على الأقل على رفاههم. إلا أنّ أصحاب الأمر غالبا ما يتناسون الوظيفة الرئيسية للحكم، ألا وهي السهر على أمن المواطنين وحمايتهم من الخارج، وضمان وئامهم ورفاههم في الداخل، فيدفعونهم إلى الحرب ويقودون إلى خراب الدولة. وإنّ الذين يشعرون بميل شديد إلى الحرب ليسوا فقط الطغاة والمستبدون وأصحاب الحكم المطلق وكل الذين تعفّنت أنفسهم بداء السيطرة، بل هي أيضا الحشود الشعبية والجماهير التي يعتريها شعور بالإثم وتلقي بأنفسها في الحرب كما لو كانت تريد بذلك إفراغ عدوانيتها[5] وإسقاطها على العدوّ

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 4، الفقرة 4.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 8.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 4، الفقرة 5، والفقرة 8، الملحوظة رقم 5.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 857-858، والفصل 18، ص. 876-877؛ **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفصلان 13 و16؛ والفصل 6، الفقرة 35؛ والفصول 6-7-8.
5. راجع تحليل فرويد، في كتابه **قلق في الحضارة**، ص. 58-62، الشبيه بتحليل سبينوزا، حيث يقول:

« It is always possible to bind together a considerable number of people in

الخارجي بدلا من ممارستها داخل الدولة في السلوك العنيف والحرب الأهلية. إنّ ما يقرره سبينوزا بوضوح هو أنه لا توجد فقط حروب للدفاع عن النفس، بل هناك أيضا حروب لإشباع الذات وإرضائها، وظيفتها الوحيدة محاربة مشاعر الضيق والقلق والذنب، وهي عواطف لا شعورية ترافق الحشود التي تذهب للحرب. كما يرى سبينوزا أنّ قادة الحرب وحرفاءهم لا يمكنهم تبرير وظائفهم إلا بتبرير الاحتراب وبالتشجيع على الحرب الدفاعية، إن ليس على الحرب الهجومية: وعلى أية حال، فإن لم يقوموا بالحرب، وجدتهم يعدّون لها العدّة، لأنها غاية وجودهم وطريقهم إلى المجد.

ويوجد في نظر سبينوزا عامل ثالث ـ هو أكثر العوامل فعليّة ـ لتفكّك الدولة، هو خضوع السياسي المتدرج إلى اللاهوتي، إلى الديانة المتهافتة وإلى الفكر الخرافي، وحتى نتحدث بلغة عصرنا، إلى الإيديولوجيا الدينية. ويتعرض سبينوزا إلى هذه القضية مع التشديد عليها في مختلف فصول **الرسالة اللاهوتية السياسية** حتى أنه يمكن التأكيد دون مجانبة الصواب أنّ الهدف من هذه الرسالة، فضلا عن الهدف الذي يرسمه سبينوزا بصراحة وهو الفصل بين العقيدة والفلسفة، إنما هو إقناع القارئ (الفيلسوف) في عصره بضرورة الفصل بين السياسي واللاهوتي[1] وبأنّ الأمر حيويّ ومصيري بالنسبة إلى الدولة. بعض مؤرخي الفلسفة السياسية السبينوزية لم يجانبوا الصواب، ومنهم **ليو شتراوس**[2] وبالتز[3] **وفوير**[4]: فأعمالهم تؤكّد على الغائية السياسية التي تحكم نقد سبينوزا للدّين على نحو ما قام به في **الرسالة اللاهوتية السياسية**. فـ**سبينوزا** لا ينفكّ يشير، خلال كامل الرسالة، إلى مساوي الخرافة، أي مساوي الديانة المتهافتة ـ لا يهمّ إن كان مصدرها **العهد القديم** أم **الجديد** ـ إذ تضرّ بالوفاق[5] والسلم المدني اللذين لا بدّ

---

love, so long as there are other people left other to recieve the manifestations of their agressiveness ».

1. عن الفصل بين السياسي واللاهوتي، راجع ديراتي، **جان جاك روسو والعلم السياسي في عصره**، ص. 39، وأيضا تحليل ه. فن ترايشك، يذكره **ديراتي**، ص. 40.

2. L. Strauss, *Spinoza's critique of religion*, Preface, pp. 20-21.

3. Baltz, *Writings on political philosophy bi Benedict de Spinoza*, pp. 13-14.

4. L. S. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 4, p. 134.

5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، التمهيد والفصول 4-7-13-16.

من تحققهما داخل كل مجتمع؛ ذلك لأنّ الديانة المتهافتة تنهل من الخرافات ومن مصادر الخوف والأوهام وتنمّيها. وإنّ **الإكليروس** إذ يكون سندا لمثل هذه الديانة تجتاحه الطموحات الفاسدة ولا يحلم بغير ممارسة سلطة زمنية على النّاس بإبقائهم في جهلهم وإخضاعهم لانفعال الخوف. هذا الإكليروس، إذ أعمته طموحاته وجشعه وحبّه للسلطة، يسرّب من خلال مواعظه وخطبه الدينية بذور الحرب الأهلية: فهو لا يحلم إلا بتحطيم الدولة. ويؤكّد **فوير**، وهو على حقّ، في كتابه المذكور سابقا[1]، الأثر الذي تركته في نظرية سبينوزا السياسية التجربة المؤلمة التي عاشها أيّام تمرّد بعض الفئات الشعبية ضدّ الحزب الجمهوري في ولاية **هولندا**، وخاصة في أمستردام، حيث لعبت الطوائف الكلفينية دورا كبيرا[2]، وكانت الكنيسة حليفة للتعصّب وبؤرة للإضطهاد السياسي. فلو وقفت الدولة في صفّ بعضهم، لفقدت منزلتها كحكم سياسي وأصبحت بدورها متآمرة متشيعة، ولأنكرت ذاتها كدولة[3]. وقد يحدث أيضا لبعض المعتقدات الدينية الخرقاء والمتعصبة أن تولّد لدى بعض المواطنين ورعًا دينيا مفرطا وأعمى فيظنّون أنفسهم حاملين لرسالة دينية أو أخلاقية. ويبدو في الظاهر أنّ نشاطاتهم تقتصر على مجال لا سياسي، بينما يوجّهون هجومهم ضدّ مؤسسات المجتمع السياسي، إذ تنجرّ عنها نتائج واضحة مع أنهم نادرا ما يعترفون بها: إنهم يزعمون الإستجابة لنداء ربّاني ـ فهؤلاء أقرب إلى اللاهوت منهم إلى المواطنة ـ ويسلكون سلوكا عدوًّا للدولة بالتمرد ضدّ سلطتها ودستورها وقوانينها وقوّتها.

على ذلك يكون استقرار الدولة مهدّدا بسبب الطموحات، المتنافسة تارة والمتعادية أطوارا، للقادة السياسيين والقادة العسكريين والقادة

---

1. L. S. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 5, pp. 136–139.

2. L. S. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 3 et 4, pp. 70– 135. Peter Geyl, *The Netherlands in the 17th Century*, London, Ernest Benn, 1964, Part two, pp. 127–131.

راجع في هذا الصدد تحليل **ماكس فيبر** للعلاقات بين الكلفينية والعنف والدولة البروتستنتية، في كتابه عن **العالم والسياسي**، صص. 106–108 من الترجمة الفرنسية.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 8، الفقرة 46.

الإكليروسيين. وقد يكون استقرار الدولة أيضا في وضع خطر بسبب جنون المواطنين وفكرهم الخرافي: ففي رسالة[1] كتبها بعد صدور **الرسالة اللاهوتية السياسية** بسنة واحدة، صرّح سبينوزا بأنّ «الرغبة الجشعة قد تقود، بل قادت فعلا إلى خراب الدّول». فكل الطموحات المتراكمة أو المنفصلة تؤدّي إلى خراب الدولة وتعود بالمجتمع السياسي إلى طور الطبيعة؛ إذ لئن كان طور الطبيعة، في سياق فلسفة سبينوزا السياسية، لم يتقدم وجوده حقّا على المجتمع المدني، إلا أنّ بعض كوارث المجتمع السياسي تتعلق بوجه ما بالحالة الطبيعية: كما الحال مثلا في العصيان المسلح وفي الثورات والحروب الأهلية. ومن منظور سبينوزا، يبدو أنّ انفعالين اثنين يؤججان الخطر الذي يهدّد الدولة: من جهة الجهل، ومن جهة أخرى الطموح الجشع إلى المسك بزمام الحكم مهما كلّف الأمر، ولو كان ذلك بالعنف والغصب والاضطهاد.

بيد أن سبينوزا قد فكّر في مثال للتنظيم السياسي وترتيبات قد تحدّ من خطر تفكك الدولة، وذلك بالحدّ من طموح كل الذين يضعون سلطتها في خدمة مصالحهم الخاصة، أو الأمرّ، في خدمة أهوائهم الخاصة. ما يقترحه سبينوزا هو الحدّ من طموح القادة العسكريين وذلك بإزالة الجيوش المرتزقة وتعويضها بجيش وطني. ويقترح أيضا أن تكون مهمّة القادة مقتصرة على ما هو عسكري لا غير، وأن تخضع السلطة العسكرية للسلطة المدنية، ممّا يضمن الشرعية والقانونية. أمّا مشكل طموح الإكليروس فهو مكمن الداء إذ يمسّ بمسألة وحدة الدولة وقوّتها. يتمثل الاقتراح الذي يقدّمه سبينوزا في الفصل بين وظيفة الكهنوت والوظيفة التنفيذية السياسية. قال في هذا الصدد: «من المؤسف جدّا للدولة وللمجموعة السياسية على حدّ السواء أن يُمنح رجال الدين حقّ التنفيذ أو الحكم. ولتحقيق الاستقرار الاجتماعي فلا بدّ، على العكس، من فرض حدود ضيّقة على نشاطهم، كي يقتصروا على الردّ على الأسئلة المطروحة؛ كما ينبغي عليهم، في تعليمهم وعبادتهم، الوقوف عند المذاهب التقليدية المألوفة عموما»[2]. في هذا المعنى يكون العلاج العام للوضع المتأزم

1. سبينوزا، **الرسالة** 64 إلى ياريغ يلس بتاريخ 17 فيفري 1671؛ راجع أيضا سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 874.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 877.

أو للصراع داخل الدولة بالعمل على تركيز السلطة والمحافظة على وحدة الدولة وعلى سيادتها المطلقة[1]. يتطرق سبينوزا في عدة مناسبات إلى هذه المسائل ولا سيما عندما يتناول النظام الأرستقراطي. لكنها ليست ملاحظات تتعلق فقط باشتغال الحكم الأرستقراطي وتقتصر عليه، لأنّ المشكل الأساسي في نظر سبينوزا - في سياق مذهبه السياسي - إنما يتمثل في اقتراح أفضل المؤسسات للدولة، مهما كان نظام الحكم فيها. ويبدو في نظر سبينوزا أنّ النظام السياسي يقترب من شكله الأفضل - حتى لا نقول من كماله - بقدر ما تكون مؤسساته متداخلة مترابطة بحيث تحقق دائما سلطانا مطلقا أعظم[2]. وتشكل وحدة الأهداف السياسية عند سبينوزا معيار ملاءمتها للعقل وليس فقط للهوى أو للرغبة. وإنّ التجربة تبيّن أنّ النّاس تجرفهم عواطفهم في اتجاهات مختلفة؛ بحيث إنّ تركيز السلطة وتوحيد الأهداف وتحقيق الوحدة هي شروط السلام في الدولة وشروط استقرارها وبقائها.

المشكل الذي يطرحه سبينوزا هو مشكل الملاءمة بين مقتضيات أمن الدولة واستقرارها[3] ومقتضيات السلام الداخلي، أي بين غياب النزاعات

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 8، الفقرة 5.

2. مادلان فرانساس، **الحرية السياسية عند سبينوزا**، ص. 328 من النص الفرنسي. تقول فرانسيس: «لعلّ أعظم ميزة للرسالة اللاهوتية السياسية كما للرسالة السياسية إنّها تتمثل في تعريف الحكم المطلق بوصفه ما يتحقق فقط في حالة حكم الشعب للشعب».

3. يعرض **ريمون آرون** بكلّ وضوح، في كتابه **18 درسا عن المجتمع الصناعي** (باريس، غاليمار، 1963، ص.ص. 86-87)، كل المعطيات التي يبحثها سبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية** وفي **الرسالة السياسية**، فيقول: «أعتقد أنّ المشكل السياسي ينحصر في المعطيات التالية: فالسياسة هي النظرية أو الفنّ الذي يضمن وجود وبقاء المجموعات المنظمة... ثم إنّ الغائية السياسية هي جعل كلّ الأفراد يسهمون في حياة المجموعة. وإنّ التناقض السياسي الرئيسي الذي تسعى كل الأنظمة السياسية إلى وجود حلّ له بطرق لا تخلو من العيوب، إنما يتمثل في إرادة الملاءمة والتوفيق بين مختلف المهامّ والسلط المتفاوتة وبين إسهام الجميع في حياة المجموعة. فكلّ مجتمع إنما يسعى إلى جعل الجميع يسهمون معا في الحياة السياسية؛ ولكن لا ينجح كل مجتمع في تحقيق مساواة الجميع في المهامّ الموكولة إليهم وفي رفعهم إلى الأمجاد سويّا. فكل المجتمعات وكلّ الأنظمة السياسية تسعى إلى التوفيق بين مراتب السلطة والمساواة في الكرامة الإنسانية. ولقد حاولت المجتمعات الإنسانية أن تجد حلا لهذا التناقض في اتجاهين اثنين. يتمثل الأوّل في تكريس التفاوت الاجتماعي وفي وضع كل واحد في خانة معيّنة وجعل الجميع يقبلون بالتفاوت: وهذا ما يظهر خاصة في النظام الطبقي المغلق. ويتمثل الثاني في التأكيد على مساواة الأفراد السياسية في النظام الديمقراطي وفي سحب هذه المساواة على ما

داخل الدولة، وحرية الرعايا. كتب سبينوزا فقال: «لا يجب أن يكون تفويض السلطة المطلقة إلى المجلس داعيا للخوف من سقوط العامّة في العبودية الغاشمة؛ ذلك لأنّ إرادة المجلس، متى كان مجلسا موسّعا بما فيه الكفاية، لا تخضع لحكم الرغبة بقدر ما تخضع لحكم العقل. فالنّاس تدفعهم الانفعالات المذمومة في اتّجاهات مختلفة، ولا يمكنهم السلوك على مقتضى تفكير موحّد ما لم تكن رغباتهم محمودة أو على الأقلّ ما لم تظهر بهذه الصّفة»[1]. وعلى هذا يرى سبينوزا أنّ لا تجزّؤ سيادة الدولة وطابعها المطلق يتلاءمان مع مقتضيات العقل. فالتناقض بين الطابع المطلق للسلطة وبين حفظ حرية المواطنين المدنية لا يعدو أن يكون تناقضا في الظاهر فقط، لأنّ سبينوزا، بوصفه سلفا لـ**روسو** في هذه النقطة بالذات، يضع حدودا لممارسة الحرية المدنية وذلك بجعل الأفراد يلتزمون بمطلب الوفاق والأمن داخل المجموعة كلها[2].

الوفاق والأمن هدفان سياسيان مرموقان، فإذا تحققا فعلا، ضمنا للدولة الاستقرار[3]. هناك طرق مختلفة لبلوغ هذين الهدفين، ويتناول سبينوزا العديد منها بالنظر. الطريقة الأولى هي تفادي الحرب ـ ولعلّ سبينوزا قد استوحى هذه الفكرة من كتاب **لوثيان لهوبز**[4] ـ أو عدم اللجوء إلى الحرب إلا لغاية الدفاع عمّا هو مكتسب وليس لتعمير مستوطنات جديدة. وفي رأي سبينوزا فإنّ أفضل طريقة لتجنّب الأزمات والتوترات التي ترهق الدولة هي حفظ السلام. فالدولة المحبّة للحرب دولة مريضة تحمل في داخلها أسباب قلاقلها وخرابها[5]. ويبدو أنّ سبينوزا يطبّق في تأمّله السياسي للدولة المبادئ النفسية ذاتها التي طبّقها في سلوك الأفراد: فبالنسبة إلى الدولة كما بالنسبة إلى الفرد، تكون العدوانية المفرطة علامة على المرض.

---

هو اجتماعي واقتصادي قدر الإمكان. هذان الحلاّن ناقصان. فالحلّ التراتبي سرعان ما يؤول إلى إقصاء الطبقات السفلى من الإنسانية. والحلّ الديمقراطي لا يخلو من النفاق والرياء، لأنّه لم ينجح أيّ مجتمع في تحقيق المساواة في الوظائف والمهامّ، ولا في المداخيل والمرابيح، ولا في الهيبة والمجد».

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 8، الفقرة 6؛ انظر كذلك الفقرة 7.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 1 و5.
3. J. Freund, *L'essence du poltique*, 3ème Partie, ch. IX, pp. 658-665.
4. Hobbes, *Leviathan*, ch. XI, p. 50.
5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 7، الفقرة 28.

ونجد عاملا جوهريا آخر من عوامل استقرار الدولة في استقلالية الدستور والقوانين استقلالية حقيقية عن **الحاكم والمحكوم**، مهما كان النظام السياسي[1]. ويلجأ سبينوزا إلى حجج يستمدها من التجربة والتاريخ لتأكيد قوله. فحتى في النظام الملكي، ليس للملك، كما يشهد على ذلك تاريخ الفُرس، الحق في تغيير القوانين ما إن وُضعت: فالقوانين تعلو على الملك حتى. ثم إنّ هذه القوانين تُعتبر قرارات دائمة للملك أو المجلس، بحيث «يعبّر الوزراء عن ولائهم التّام للملك عندما يرفضون تنفيذ أوامره المناقضة لأسس الدولة»[2]. ويقدّم سبينوزا مثال **أوليس** Ulysse رمزًا لكل الملوك (ورؤساء الدول) الذين، لكونهم ليسوا من طينة الآلهة، **يقعون** في شراك عرائس البحر التي تفتنهم بأناشيدها: فلا شكّ أنّ هذه الأناشيد هي أناشيد الطموح السياسي الفيّاض، الطموح إلى السيادة المطلقة بالمعنى الذي نعطيه لهذه العبارة اليوم، أي السيادة الفردية المستبدّة بلا حدود.

يتوقف استقرار الدولة ـ هنا ينظر سبينوزا في مثال الحكم الملكي ـ على شرعية نشاطها أو على تأصّله في إرادة صاحب المُلك، بمعنى أنّ نشاط الحكومة ينبغي أن يعبّر، صوريا، أي كما يُعرض ويُصاغ، عن إرادة صاحب الأمر؛ وهكذا فحتى في النظام الديمقراطي ينبغي أن يحظى نشاط الحكومة، أي قوانينها وقراراتها، بمصادقة رئيس الدولة. كتب سبينوزا: «إنّ شرط الاستقرار في الدولة الملكية هو أن يكون الحكم للملك وحده، أي أن يعبّر كلّ قانون من قوانينها عن إرادة الملك دون غيره، لكن لا ينبغي أن تصبح لكلّ إرادة ملكية حجّة القانون»[3]. وبالتالي فإنّ الشرط الرئيسي لحفظ الدولة واستقرارها السياسي، ممّا يفترض الوفاق والمودّة بين المواطنين، إنما يتمثل في تنظيم الدولة تنظيما يجعل كل الأفراد في خدمة صالح المجموعة بأسرها؛ هذا ما يقصده سبينوزا «بإرغام النّاس ـ إذ لا يقومون به من تلقاء أنفسهم ـ على العيش على مقتضى العقل»[4]. الشرط المطلوب تحقيقه لبلوغ هذا الهدف هو القضاء على الممارسة

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 7، الفقرة 1؛ و**الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 3، ص. 656: «لكن الدولة لا يكتب لها البقاء إلاّ بفضل القوانين التي ينبغي على كل واحد احترامها...»

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 7، الفقرة 1.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 7، الفقرة 1.

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 6، الفقرة 3.

الفردية للسلطة. وفي هذه النقطة أيضا يقف سبينوزا موقفا صريحا إذ يقول: «على الدّولة أن تتبنّى نظاما يجعل الجميع، رؤساء ومرؤوسين على حدّ السّواء، يأتون طوعا أو قسرا الأعمال التي تخدم المصلحة العامة، أي أنّهم يُرغمون، قبلوا ذلك أم أَبَوا فاضطُرّوا إليه، على العيش على مقتضى العقل. فبهذه الصورة يتمّ تنظيم شؤون الدّولة بحيث لا يُترك أمر يهمّ الجميع أمانةً مطلقة في ذمّة أيٍّ كان»[1]. إنّ ما يرفضه سبينوزا بوصفه مناقضا لخلاص الدولة واستقرارها (قد نتحدث، بلغتنا العصرية، عن السلم الاجتماعية وعن الإجماع السياسي)، ليس النظام السياسي الملكي ـ الذي ليس في الواقع حكما يمارسه دائما شخص واحد بمفرده ـ وإنما هو ممارسة السلطة ممارسة فردية قد تتطوّر وتنتشر وتنغرس في أيّ نظام سياسي، أي بلغة سبينوزا في النظام الديمقراطي أو الأرستقراطي أو الملكي.

لكن يبقى بالإمكان أن نرفض تحليل سبينوزا لعوامل الاستقرار السياسي وأن نفنّد الحلّ الذي يقدّمه لهذا المشكل والذي يتمثل في استبعاد الحكم «الملكي» ـ أي الفردي ـ ذلك أنّ التجربة تثبت، على العكس، أنّ استقرار الدولة وخلوّها من النزاعات والصراعات والفتن إنما يكون مضمونا أكثر في الدولة التي يكون فيها القرار السياسي بيَد شخص واحد. ويذكر سبينوزا مثال عظمة واستقرار الإمبراطورية العثمانية. وفي سياق مناقشته لاعتراض مماثل للّذي قدّمناه يميّز سبينوزا بين أمرين اثنين: من جهة بين مجتمع مشلول بسبب خضوع أفراده لسلطة فردية مستبدة وخشيتهم من القصاص الجائر، ومجتمع حيّ يتّحد أفراده في سلام؛ ومن جهة أخرى بين السلام الفعلي وغياب الحرب. فالسلام ليس مجرد غياب للحرب، بل هو الوئام ووحدة القلوب والنفوس[2]. وحتى تتحقق وحدة القلوب هذه لا بدّ من الحوار والتواصل في كنف الحرية. ويؤكّد سبينوزا أنّ هذه الحرية لا يمكن أن تشكّل خطرا على استقرار الدولة أبدا؛ بل على العكس فهي تشكّل العنصر الضروري لهذا الاستقرار. وبالتالي فإنّ تأسيس حكم فردي في أيّ نظام سياسي كان ـ وحتى في

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 6، الفقرة 3.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 6، الفقرة 4. انظر أيضا الفصل 5، الفقرة 5.

النظام الملكي[1]- إنما هو علامة بيّنة من علامات المرض[2] الخطير القاتل أحيانا لهيئة الدولة. وبالفعل فإنّ السيادة الفردية[3] تبيّن أنّ أجهزة الدولة ومؤسساتها تشتغل بصورة رديئة أو لعلّها لا تشتغل ويتهدّدها الشلل: «إنّ رغبة الاستعباد، لا رغبة السّلم، هي التي تحثّ على حصر السّلطة بين أيدي شخص واحد، لأنّ السّلم، كما أسلفنا القول، لا تتمثّل في غياب الحرب وإنّما في اتّحاد النّفوس، أعني في الوئام»[4]. ويبدو سبينوزا من خلال ملاحظاته هذه من أوائل الفلاسفة السياسيين الذين تبيّنوا وطرحوا بمثل هذه الألفاظ -وهي موحية جدّا بالنسبة للوعي السياسي في عصرنا- المشكل الجوهري لنشاط الدولة الاعتيادي وللحياة السياسية، ألا وهو المتعلق بالقضاء على الممارسة الفردية للحكم، وهو مشكل لا يزال مطروحا منذ قرون عديدة في بعض المجتمعات السياسية التي لم تجد له مع ذلك حلاّ بعدُ[5].

ولن نجانب الصواب إذا قلنا إنّ سبينوزا لا يوجّه نقده إلى الحكم الملكي حيث تكون السلطة بين أيدي الملك بقدر ما يوجّهه إلى كل سلطة فردية يمارسها قائد واحد في أيّ نظام كان، باعتبار أنّ بعض المؤسسات السياسية والاقتصادية والدينية تؤهّل أكثر من غيرها لنشوء وتطور السيادة الفردية المستبدة. كما يساعد أيضا على تطور هذا النوع من السلطة السياسية غياب أجهزة المراقبة للسلطة التنفيذية، وعدم التمييز الحقيقي والفعلي بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وأخيرا وجود مؤسسات تقلّص جدّا من وسائل التعبير وتحول دون نشوء وتكوين رأي عام متيقّظ،

1. غالبا ما يعبّر سبينوزا عن شكّه في وجود نظام ملكي حقيقي، أعني نظاما يكون الحكم فيه لفرد واحد. فهو يقول: «ولا شكّ أنّ الذين يعتقدون أنّه بوسع شخص واحد أن يملك حقّا سنيّا على المدينة كلّها إنّما هم يقترفون خطأ فظيعا... وبهذه الصّورة فإنّ الدّولة التي نظنّها قائمة على نظام ملكي مطلق إنّما هي في واقع الأمر دولة أرستقراطية؛ وهي ليست كذلك جهرًا، وإنّما سرّا» (**الرسالة السياسية**، الفصل 6، الفقرة 5).

2. عن فكرة مرض الأمم وعن الفرق بين العافية والمرض بشأن المجموعات السياسية والشعوب والدول، انظر هوسرل، **الفلسفة في أزمة الإنسانية الأوروبية**
(Revue de Métaphysique et de Morale, n° 3, 1950)

3. يتحدث **بول ريكور**، في إحدى محاضراته، عن «إجلال الأشخاص الذي يُبنى على نفي الذات».

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 6، الفقرة 4.

5. R. Aron, *Dix–huit leçons sur la société industrielle*, pp. 97–98.

واعٍ وحرّ كيما يعبّر بالكلام أو بالكتابة، وقادر على التصدّي فعلا لتجاوزات السلطة السياسية الفردية التي يحدوها انفعال الطموح. ويرى سبينوزا أنّ إسهام كل المواطنين في الحياة السياسية ـ ويجب على الدولة أن تساعدهم على ذلك ـ يمثل أفضل طريقة لمقاومة انحراف السلطة السياسية وتحوّلها إلى سيادة فردية، هذا الداء السياسي الذي يتهدّد كل الأنظمة السياسية. إنّ الحكم الفردي هو احتكار للسيادة ولسلطة الدولة السياسية لصالح فرد واحد أو طائفة واحدة أو حزب واحد وإيديولوجيا واحدة. ولمقاومة هذا الداء المتسرّب، لا بدّ أن يتحصل كل أفراد المجموعة وكل مواطني الدولة ـ مع العلم أنهم لن يغنموا كلهم من ذلك نفس الفائدة، ولعلّ بعضهم لن يعمل بذلك قطّ ـ على تربية وتكوين للفكر[1] والطبع[2] وعلى وسائل استخدام أحكامهم وقدراتهم على التعبير في حياتهم اليومية وحتى في حياتهم الدينية[3].

وفي تحليله لأسباب فساد السلطة السياسية وتحوّلها المرضي والمغالي إلى حكم مطلق، يعطي سبينوزا أهمّية كبيرة لجهل المواطنين وفكرهم الخرافي كما إلى استغلال أصحاب السلطة للديانة الباطلة. فبقدر ما يتمرغ النّاس في الجهل والخرافة، تكون الدولة متسلطة دونما هوادة وبلا حدود. وعوض أن يكون **الكتاب المقدس** والعقيدة المنزّلة أداة لخلاص المواطنين، فهما يصبحان وسائل لاستعبادهم يستخدمها أصحاب المُلك الغائرين. وحتى في العصور القديمة لم يتوان القادة والملوك عن استغلال سذاجة رعاياهم وورعهم الديني. ولذا يلاحظ سبينوزا «...أنّ الملوك الذين اغتصبوا السلطة حاولوا دائما أن يضمنوا بقاءهم بإقناع شعوبهم أنهم من طينة الآلهة الخالدة. كانوا يعتقدون بلا شك أنّ رعاياهم، لو صدّقوا أنهم من الآلهة وأنهم يفوقونهم، لاستسلموا بسهولة وخضعوا لحكمهم دون مقاومة»[4]. ويضيف بشأن الملك الإسكندر الأكبر إذ أمر بتحيّته بوصفه ابن الربّ جوبيتار: «غير أنّ المقدونيين لم يكونوا على درجة

---

1. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرات 16-15-14-13.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 11، الفقرة 4.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، التمهيد، ص. 610-609، 614.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 846. فيما يتعلق، في القرن السابع عشر، بمحاربة النظرية المسيحية القائلة بالمصدر الإلهي للسلطة السياسية، انظر:
R. Dérathé, *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, *pp*. 27-35-36-45.

من الجهل حتى يصدّقوا أقواله»[1]. في هذه الصفحات يقيم سبينوزا علاقة سببية بين الجهل والفكر الخرافي من جهة، وبين الاستبداد والاستعباد السياسي من جهة ثانية. ويبدو لنا أنّ ها هنا أولى محاولات علم الاجتماع السياسي لتعليل عجز الجمهور السياسي بسبب الجهل؛ إذ يندر أن تجد[2] منظّرا سياسيا -ينظر في الواقع إلى السياسة بوصفها علما تطبيقيا- يتطرق إلى مشكل خضوع الجماهير لسلطة فردية مطلقة ويقدّم تفسيرا سببيا ونفسيا-اجتماعيا يعزو استسلام هذه الجماهير للقهر والاستبداد إلى جهلها وفكرها الخرافي وفقرها الذهني؛ وإنه لا يعزو الأمر فقط إلى سبب نفسي، كالخوف من القصاص أو الموت. وفي الحقيقة لا بدّ من الاعتراف بأنّ هوبز قد مهّد الطريق لـ**سبينوزا**: فهو يبيّن في **لوثيان**[3]، في سياق نقده للدّين، أنّ الملوك يستخدمون عادة، بل غالبا ما استخدموا الدّين لتأسيس ودعم وإقرار شرعية سيادتهم. إلا أنّ هوبز لا يتجاوز هذه النقطة ولا يعزو الأمر إلى جهل الرعية. ثم إنّه لا يوجد عند هوبز تعليل اجتماعي لظاهرة الخضوع أو للطاعة السياسية، بقدر ما نجد لديه تعليل نفسي يردّ الأمر إمّا إلى الخوف من القصاص أو إلى مغبّة النكوص إلى الحالة الطبيعية غير الآمنة. وإنّ سبينوزا يعترف من جهته بأنّ لجوء الملوك إلى الحديث عن مصدر إلهي لسلطتهم السياسية إنما هي طريقة «لتأمين سلطانهم السياسي»[4]، وليست طريقة لتأمين السلطة السياسية عموما، أي لضمان استقرار الدولة بتوافق الجميع وانخراطهم فيها.

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 847.

2. لقد كتب **ماكيافلي** في هذا الموضوع، كما كتب أيضا فقهاء القانون أمثال **غروسيوس**: غير أنّ **غروسيوس** رجل قانون أكثر منه فيلسوفا؛ إنّ **ماكيافلي**، على حدّ عبارة **ديراتي** (م.م.، ص. 39)، «لا يحقّق من الأشياء إلاّ نصفها؛ فأحد قدميه لا يزال في القرون الوسطى».

3. Hobbes, *Leviathan*, ch 12, pp. 54-55 et pp. 59-61 : «And therefore the first founders and legislators of Commonwealths amongst the Gentiles, whose ends were only to keep the people in obedience, and peace, have in all places taken care... to imprint in their minds a beliefe, that those precepts which they gave concerning religion, might not be thought to proceed from their own device, but from the dictates of some God».

4. سبينوزا، رسالة **في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 847.

يتأمّل سبينوزا في مختلف هذه الطرق التي تضمن استقرار الدولة، في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، وذلك بالعودة إلى دولة العبريين[1]. ويؤسس سبينوزا تحليله لهذه الوسائل والطرق على ملاحظة عامة تتعلق بحدود سلطة الدولة وحقوق المواطنين. ويرى أنه حتى لو سلّمنا للدولة أو السلطة العليا قدرة مطلقة مترتبة عن تنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لصالحها، فإنّ هذه القدرة تظلّ لها حدود لا يمكن للدولة أو بالأحرى لا يمكن لأولئك الذين يمارسون السلطة باسم الدولة أن يتجاوزوها دون خطر أن يفقدوا نفوذهم على المواطنين وأن يقودوا إلى خراب الدولة: ذلك لأنّه «لن تملك السلطة العليا القدرة أبدا على إنجاز كل ما يحلو لها تماما»، و«لم يتنازل النّاس عن حقّهم أبدا ولم يفرّطوا في قوّتهم حتى أنهم فقدوا كل هيبة تماما أمام أولئك الذين تسلّموا حقّهم وقوّتهم». ويضيف سبينوزا فيقول: «لا بدّ من التسليم إذًا بأنّ الفرد يحافظ على استقلاليته في مجالات نشاط كثيرة ـ لا يخضع فيها لإرادة الآخرين وإنما لإرادة الملك لا غير»[2]. لا تتمثل قدرة السلطة العليا في مجرد التخويف أو القهر، وإنما أيضا، بفضل الأمل في المكافأة أو بأيّ طريقة أخرى، في توليد محبّة الوطن في قلوب المواطنين. والإقناع وحده هو الذي ينبغي أن يدفع المواطن إلى الطاعة وإلى الانصياع لسلطة الدولة. يمثّل الإقناع، عند سبينوزا ـ كما عند هوبز ـ أداة سياسية أنجع من التهديد بالقصاص، لأنّ «الفرد الأشد خضوعا لسلطة الغير هو الذي يعقد العزم على الاحتكام بأوامره بدافع الإخلاص»[3]. ويلاحظ سبينوزا أنّ «السلطة العليا تستطيع بطرق متنوعة أن تجعل السواد الأعظم يوفّقون بين معتقداتهم وحبّهم وكرههم وبين ما تأمله منهم؛ وبالتالي فلئن كانت المشاعر الفردية المتنوعة لا تتلو مباشرة عن السلطة العليا، إلا أنها تترتب غالبا ـ والتجربة أكبر شاهد على ذلك ـ عمّا تسطّره هذه السلطة وتفرضه من حقّ»[4]. إلا أنّ سبينوزا، بينما هكذا يبرهن، نجده يؤكّد أنّ حقّ السلطة العليا، كما تمّ وصفه، لا يمنحها قدرة لا محدودة. فلو تمّت ممارسة السلطة بصورة لا محدودة، لما بقيت الدولة ولما دام استقرارها.

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 842.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 843.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 844.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 845-844.

وهكذا يصل سبينوزا إلى نهاية تحليله ليؤكّد أنّ أفضل طريقة لحفظ استقرار الدولة هي ضمان موالاة الرعايا لها وإطاعتهم لقوانينها. هذا ما يثبته العقل وتشهد به التجربة. إلا أنّ حواجز كثيرة تمنع الرعايا من البقاء أوفياء للدولة. وإنّ إخلاص المواطنين للسلطة يمنعها من اللجوء فحسب إلى الإلزام أو الخشية لغاية الوفاء والإخلاص. فأهمّ حاجز إنما هو حاجز نفساني، في رأي سبينوزا؛ وإنّ معشر البشر يقودهم في الغالب ما نطلق عليه اليوم **مبدأ اللذة، لا مبدأ الواقع**[1]. فالعامة يسيطر عليها حبّ المتعة وترنو إلى ما يفيدها، بل إلى ما تتصوّر، على مستوى الضرب الأوّل من المعرفة حيث تتخبط، أنه شخصيا يفيدها: إنّ أفرادها لا يسعون إلا إلى إشباع طموحاتهم. تلك هي الأهواء الأكثر بدائية وجوهرية والأكثر انتشارا بين النّاس، فهي تقف حاجزا أمام استقرار الدولة. وعليه فما يقترحه سبينوزا هو «خلق المؤسسات التي تدعو النّاس ـ مهما كانت أهليتهم ـ إلى أن يضعوا دائما حقّ المجموعة فوق مصلحتهم الشخصية»[2]. وإنّ أعظم خطر قد ينجرّ عن رغبة المواطنين مجدّدا في تمرير مصالحهم الشخصية قبل المصلحة العامة: فالمشكل الذي يطرحه سبينوزا ليس مجرد مشكل سياسي، وإن كانت الحلول سياسية، بل هو مشكل نفساني. ويوجد لهذا المشكل حلول جيّدة كما يوجد له حلول سيّئة. كان العمل في الماضي بالسيئة منها ـ تلك التي تستحث الأهواء والانفعالات القبيحة ـ كالخوف من الموت مثلا. ويذكر سبينوزا أمثلة كثيرة يستمدها من تاريخ اليونانيين والفرس والرومان. لذلك نراه يتوقف ويجيل النظر في الوسائل، بل في الحلول التي كشف عنها الوحي الإلهي **لموسى**[3].

إنّ الميثاق الاجتماعي، حسب النموذج الذي يدرسه سبينوزا في سياق التاريخ العبري، ينتج عن عزم الأفراد على التنازل عن حقوقهم الطبيعية. يقوم هذا التنازل على التزام حرّ، لأنّ العبريين، إذ اختاروه، لم يخضعوا لا

---

1. ليُغفر لنا ما أقدمنا عليه من إضافة مصطلحات فرويدية للمصطلحات السبينوزية بطريقة قد تبدو فيها مفارقة تاريخية؛ لكننا نجد عند سبينوزا كما عند **فرويد** نفس التصوّر الأنثروبولوجي لأسس السياسي.

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 846.

3. R.J. Mcshea, *The political philosophy of Spinoza*, ch. IV, pp. 98–104, حيث يبيّن **ماك شيا** أنّ الغاية من شرح سبينوزا لتاريخ تأسيس موسى للدولة العبرية إنما هي إعطاء فكرة عن تصوّره للأحداث السياسية الراهنة في **المقاطعات المتحدة**.

للعنف ولا للتهديد[1]. والنتيجة التي يستخلصها سبينوزا من ذلك هي أنّ الميثاق الاجتماعي لا يمكنه أن يكون أساسا متينا لاستقرار الدولة إلاّ إذا لم يتولّد لا عن الإرغام ولا عن العنف[2] ولا عن الخوف. وبعبارة أخرى يرى سبينوزا أنّ الدول التي تنشأ بفعل القوّة أو العنف أو الحرب، يكون مآلها الخراب، لأنّ العنف والقهر يولّدان لدى الشعوب المقهورة أو المستعمرة الخوف من قاهرها وبالتالي الرغبة في التخلص من عنفه بعنف مضادّ[3].

هناك ميزة ثانية للميثاق الاجتماعي المؤسس للدولة العبرية، هي أنّ صلاحيته لا يضمنها أيّ بند من البنود القانونية، بل تضمنها فقط مصلحة الأطراف المتعاقدة. وبالتالي فإنّ ما دفع العبريين إلى إبرام ميثاق للتحالف مع الربّ هو اقتناعهم أنّ قدرة الربّ ضرورية لحفظ مصالحهم[4]، على نحو ما قد يكون في بناء أيّ مجتمع آخر. وإنّ العنصر الأساسي في الدولة العبرية ـ التي يطلق عليها سبينوزا لفظ «التيوقراطية»، رغم أنّ هذه التيوقراطية كما سبق أن رأينا إنما يجوز اعتبارها نوعا من الديمقراطية[5]ـ يتمثل، في حدود الميثاق الأوّل، في قيام مساواة تامة بين أفراد المجموعة، ممّا يفترض أنهم كانوا جميعا مؤهّلين للمساهمة في السلطة. في تحليلنا لمختلف الأنظمة السياسية ستتاح لنا الفرصة للعودة إلى ميزة الديمقراطية هذه التي تتمثل في مشاركة الجميع، على قدم المساواة، في ممارسة السلطة السياسية. وعند إبرام الميثاق الثاني[6] نقل العبريون كلّ حقوقهم إلى موسى، الذي سرعان ما أصابه الملل، كما أشار سبينوزا إلى ذلك في ملاحظة هامشية[7].

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 848.
2. يختلف سبينوزا عن هوبز الذي يجعل من الغزو إحدى المصادر الممكنة للدولة؛ انظر **لوثيان**، الفصل 20؛ ويبدو لنا أنّ تصوّر سبينوزا ينبع بتصوّر جون **لوك** (**في الحكم المدني**، الفصل 16، الفقرات 172 إلى 196؛ والفصل 18، الفقرات 199 إلى 210).
3. ماكيافلّي، **الأمير**، الفصلان 4 و7.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830.
5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 849، 862.
6. عن هذا التمييز الذي يقيمه سبينوزا بين ميثاقين اثنين في صلب العقد الاجتماعي، راجع الفصل الأوّل من الباب الثاني من دراستنا هذه.
7. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 850.

وفي بقية الفصل السابع عشر من **الرسالة اللاهوتية السياسية** يحلل سبينوزا عناصر أخرى ساهمت في استقرار الدولة العبرية. هذه العناصر كبحت طموحات أفراد المجموعة سواء كانوا من أولي الأمر أو من الرعية، وقامت بعملية تعديل جعلت الدولة بمأمن من الطغيان والتجاوز، وأيضا من الفتنة. في هذا المضمار يطرح سبينوزا قضية هامة: كيف تتمّ المعادلة التي تمنع في ذات الوقت حصول الطغيان والفتنة، أي، في الحالة الأولى تجاوز السلطة، وفي الثانية فقدان السلطة. يبدو أنّ سبينوزا يعرّف الفضيلة السياسية وفقا للأنموذج الأرسطي: إنّ الدولة تحقق على أحسن ما يرام وظيفتها السياسية المتمثلة في حسن تدبير حياة المجموعة إذا ما تفادت الإفراط في السلطة والتفريط فيها. كيف يكون بلوغ الاستقرار، المناهض للطغيان وللفوضى معا؟ يتمثل الحلّ الأوّل، في اعتقاد سبينوزا، في الفصل بين الوظيفتين الرئيسيتين للدولة: وظيفتها التشريعية[1] إذ هي من مشمولات الشعب أو نوّابه، ووظيفتها التنفيذية. فالذين يدبّرون شؤون الدولة، أو الذين، كما نطلق عليهم اليوم، يمسكون السلطة التنفيذية ويسهرون على تنفيذ الأوامر، لا ينبغي أن يكون لهم في ذات الوقت الحق في تأويل القوانين أو في سنّ قوانين أخرى تخدم صالحهم. وينبغي أن تقف الوظيفة التنفيذية عند حدّ إنجاز المهامّ الإدارية، دونما تدخّل في الشؤون التشريعية ولا في الشؤون الدينية باعتبارها تعود إلى من يمارس تلك الوظائف. يعبّر سبينوزا بكامل الوضوح عن رأيه إذ يقول: «بحيث كان على القادة أن يدأبوا على تدبير الشؤون العمومية طبقا للقوانين القائمة والمعلومة من طرف الجميع»[2].

أفضل ما يضمن استقرار الدولة ضدّ القهر والطغيان هو أن يكون لديها، للدفاع عنها ولسلامة الجميع، جيش يتألف من مواطنين أحرار وليس من المرتزقة، ذلك لأنّ «...الطغاة لا يمكنهم أن يقهروا شعبهم إلا بالاعتماد على جيش من المرتزقة. وبالتالي فلا شيء يخشونه أكثر من جيش من الموطنين الأحرار الذين حققوا، بقيمهم وأتعابهم ودمائهم

1. سبينوزا، في **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، يؤكد أنّ تدبير الشؤون الدينية إنّما ذلك من مشمولات الوظيفة التشريعية وليس من مشمولات الوظيفة التنفيذية.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 860.

السائلة، حرّيتهم ومجد وطنهم»[1]. ويضيف سبينوزا، متحدثا عن الإسكندر: «وهكذا (بعدما أدمج في جيشه عددا من الأسرى يفوق عدد المقدونيين) ترك العنان لأهوائه بعد كبحها طويلا خوفا من المواطنين الأفاضل"؛ لأنّ «...الجيش الذي يتألف من مواطنين أحرار يستطيع أن يقف في وجه قادة دولة إنسانية (مع أنهم تعوّدوا احتكار مجد الانتصارات...)»[2].

هناك أيضا طريقة أخرى لضمان الاستقرار السياسي، وهي الحدّ من النشاط الديني للأنبياء المزعومين ومراقبتهم: ففي هذا المجال يجب على الدولة أن تراقب بصرامة وأن تحقّق في أمر الأنبياء الدجّالين وأن تمنع انتشار الإيديولوجيات الدينية المتنوعة والمتقابلة التي قد تكون مصدرا للصراعات السياسية. يجب على الدولة كذلك أن تمنع تدخّل الرقابة الدينية في الشؤون السياسية. يتعلق الأمر إذًا بتأمين استقرار الدولة بالفصل بين السياسي واللاهوتي. فالفصل بين السياسة واللاهوت، في نظر سبينوزا، إنما هو الضامن للاستقرار السياسي.

الطريقة الأخيرة التي تضمن استقرار الدولة هي أن تشجع المواطنين وتحثّهم على تفضيل السلم وأن تدعم فيهم هذا الميل الطبيعي: «ونلاحظ في الخاتمة أنه لا أحد من العبريين، لا قادة القبائل ولا العسكريين، كان ميّالا إلى الحرب أكثر منه إلى السلم»[3]. تتّصل هذه الطريقة بالأولى، أي بوجود جيش من المتطوّعين من مواطني الدولة، بدلا من المرتزقة. بناء على هذين الحلّين، كان من النادر أن تجد محبّين للحرب لذات الحرب: كانت الحرب وسيلة للدفاع عن السلم وحماية الحرية، لا وسيلة لكسب المستعمرات والثروات بالعنف.

بيد أنّ استقرار الدولة لا يتوقف على قرارات وأعمال أصحاب السلطة، بل يتوقف كذلك وبنصيب كبير على إخلاص الرعايا للدولة. وعلى ذلك يطرح سبينوزا مشكل الحدّ من نشاطات الشعب ومراقبتها، باعتبار الهدف السياسي الرئيسي الذي هو استقرار الدولة. وانطلاقا من المثال العبري، يحصي سبينوزا عددا من المبادئ التي يمكن تعميمها على كيانات سياسية أخرى. المبدأ الأوّل هو إثارة حبّ الوطن في قلوب

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 860.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 860-861.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 862.

المواطنين، («حبّا جمّا تجاه وطنهم»[1]). هذا الحبّ إنما هو شعور الفرد بالإسهام كلّيا في المجموعة السياسية، باعتبارها كلاّ واحدا يفضّله الفرد على شخصه. ولا يمكن أن ينشأ هذا الشعور وأن ينمو لدى الأفراد إلا إذا أحسّوا بالاندماج ضمن المجموعة السياسية التي يعيشون فيها وينصهرون ويساهمون. وهذا الحب للوطن هو في ذات الوقت إحساس بالتكافل يربط بين كل المواطنين المخلصين لوطنهم المشترك. وفي هذا التحليل لحبّ الوطن، إذ نجد عناصره الأساسية لدى جان جاك **روسو في العقد الاجتماعي وفي الكتابات السياسية**، نجد وصفا أوّليا وتحليلا أوّليا للشعور بالوطنية في الفكر الأوروبي للعصور الحديثة، وذلك في معنى «قومي» (Nationalitaire)[2]، حتى نستعير لفظا من ألفاظ السوسيولوجيا السياسية المعاصرة. إذ الشعور بالوطنية، الذي نجد وصفا له لدى معظم المفكرين السياسيين في عصر سبينوزا، إنما يتمثل خاصة في تعلق وإخلاص الرعايا للراعي ـ الذي كان يُتصوّر خليفة الله في الأرض ـ كما كان هذا الشعور الوطني متضمّنا للوفاء إلى ديانة ما، وبالتالي كان يعبّر عن الإخلاص إلى الملك وإلى الدّين في آن، «إلى ملك وعقيدة»، لكن نادرا ما كان هذا الإخلاص للدولة، أي لكيان سياسي محض. إنّ مثال الهولنديين الذين، في مقاومتهم للاستعمار الإسباني، كانوا فيما يبدو شديدي التعلق بالوطن، يظلّ مثالا فريدا من نوعه في ذلك العصر. ولقد وصف سبينوزا حبّ الوطن هذا كما يلي: «...المبادئ التي كانت تقوم عليها الدولة تبيّن ذلك بوضوح كاف. فإذا تفكّرنا في الأمر ولو قليلا، لتبيّنا أنّه لم يكن بالإمكان ألاّ يولّدوا في قلوب المواطنين حبّا جمّا لبلدهم. وكان يتعذر على هؤلاء أن يسعوا إلى خيانة وطنهم. كانوا جميعا متشبثين بدولتهم حتى أنهم كانوا يفضّلون تجاوزاتها القصوى على الخضوع لسلطة أجنبية»[3].

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 862.
2. لتعريف هذا اللفظ وتمييزه عن اللفظ «قومي»(« nationaliste » ; « National »)، راجع كتاب أنور عبد المالك، **الفكر السياسي العربي المعاصر**-*La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Seuil, 1970, Introd., pp. 19-20)
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 862.

هذا الحب للوطن ـكما وصفه سبينوزا في الفصل السابع عشر من **الرسالة اللاهوتية السياسية**ـ إنما هو من طبيعة أخرى غير طبيعة الشعور بالإنتماء إلى مجموعة؛ إنه «ورع ديني» تدعمه الممارسة اليومية؛ فالوطنية ليست مجرد شعور، بل هي عادة وطبيعة ثانية: «وأصبحت الوطنية طبيعة ثانية»[1]. ففي حالة الشعب العبري، كانت الوطنية مدعومة بشعور تكميلي، هو كره الأجانب، كرها يزداد شدّة بسبب ردّ فعل الأجانب إذ يكرهون بدورهم العبريين. هذا الشعور بالكره شديد للغاية، إذ كما لاحظ سبينوزا «هل من شيء أعنف وأشدّ من الكراهية المترتبة عن التقوى والمنظور إليها هي ذاتها كتقوى ؟»[2].

انطلاقا من هذا الوصف الذي يقدّمه سبينوزا للشعور بالوطنية كما يتجلى عند العبريين، يجدر بنا القيام ببعض الملاحظات المتعلقة بمذهب سبينوزا حول استقرار الدولة. الملاحظة الأولى هي أنّ نظرية سبينوزا عن استقرار الدولة تتأسس على نظرية نفسية-اجتماعية مؤداها أنه بقدر ما تجد الأهواء السلبية ـوقد نقول بلغتنا المعاصرة الشحنات السلبية والعدوانية للجهاز النفسيـ متنفّسًا في موضوع ما خارج المجموعة والدولة، فهي تصبح آنذاك عاملا من عوامل الانسجام الاجتماعي داخل الدولة الأصل[3]. وعليه يبيّن سبينوزا في مثال الدولة العبرية، في بداية تاريخها، أنها ما كان لها أن تنعم بالانسجام الاجتماعي والاستقرار السياسي لو لم يُسمح للمواطنين بالتعبير عن زائد عدوانيتهم بالطرق التي تسمح بها وتنظّمها السلطة السياسية[4]. فلا بدّ إذًا من توظيف الشحنة العدوانية وتصريفها ضدّ عدوّ خارجي. لقد تبيّن سبينوزا ـقبل فرويد، فيما يتعلق بتحليل الظاهرة النفسية، وقبل المنظّرين السياسيين الحاليين فيما يتعلق بالظاهرة السياسيةـ ضرورة توجيه وتصريف العنف الداخلي للأفراد ضدّ عدوّ خارجي، تحاشيا لانفجار هذا العنف داخل المجموعة السياسية ممّا قد يتسبب في حرب أهلية وفي خراب الدولة.

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 863.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 863.
3. انظر تحليل **فرويد** في كتابه **قلق في الحضارة**، ص. 58-62 من الترجمة الإنغليزية.
4. السؤال المطروح اليوم على قرّاء سبينوزا يتعلق بمدى صحّة الفرضية السبينوزية التي تجعل من الشعور المزدوج حبّ- كراهية لحمة المجتمع، عندما نريد التحقق منها بالنظر إلى التحليل السياسي للدول التي تمّ إنشاؤها بعد الحرب العالمية الثانية.

ويقتضي تأريخ سبينوزا للدولة العبرية ملاحظة أخرى: إذ يبدو أنّ سبينوزا يستحسن التقوى الدينية التي يشعر بها مواطنو هذه الدولة تجاه وطنهم؛ غير أنّ تحليل سبينوزا لا يخلو في نظرنا من اللّبس. إذ يوجد خلف الاستحسان والمدح الظاهرين نقدٌ ضمني، سيما وأنّ التقوى الدينية تقترن بها الكراهية. وإنّ سبينوزا يؤكّد، جلبًا لانتباه القارئ، على هذا الوجه السلبي للحميّة الوطنية، إذ يكتب: «فلا ننسى كيف كانت الأوضاع في البدء: فبعد أن نقل العبريون حقّهم إلى الربّ وبعد أن أصبحت المملكة مملكة الربّ، أصبحت الشعوب الأخرى ـ مقارنة بهم بوصفهم أبناء الربّ ـ عدوّة للربّ. فشرع العبريون في كرههم كرها شديدا (إذ بدا لهم أنّ التقوى تطلب منهم هذا الكره: انظر **المزمور** 149، **الآيتان** 21 و22)؛ وكانوا ينفرون من فكرة الإخلاص لسلطة خارجية وإطاعتها»[1]. ومن نافل القول أنّ سبينوزا، في وصفه لتقوى الشعب اليهودي، كان يتحدث بلهجة ساخرة، سيما إذا قابلنا هذه التقوى الدينية بتعريفه للديانة الكلية المتمركزة كلها حول الشرع الإلهي الذي يتلخص في مبدأ واحد ألا وهو حبّ الله وعشقه[2]. تتمثل ممارسة هذه الديانة في العدل والاحسان. إنها الديانة الوحيدة التي يعترف بها سبينوزا، وكل العبادات الأخرى لا تمثل في اعتقاده إلا عادات وشعائر تلعب دورا اجتماعيا قد يساعد على الاستقرار السياسي أكثر مما تلعب دورا إيتيقيا[3]. وغالبا ما تكون هذه العادات والشعائر مصحوبة بخرافات وأحكام مسبقة غريبة عن روح الإحسان ومحبّة الغير.

الملاحظة الثالثة التي يمكن صياغتها من منطلق تاريخ جمهورية العبريين التيوقراطية، تتعلق بالضبط بقوله في أسباب استقرار الدولة. وإنّ طرافة الطرح السبينوزي تتمثل في إقراره بالمصدر السياسي والاقتصادي معا لاستقرار الدولة هذا. فاستقرار الدولة لا يتوقف فقط على نجاعة نظام المراقبة للسلط العسكرية والدينية من طرف السلطة المدنية، ولا على مجرد التوازن السياسي، وإنما يتوقف على البنية الاقتصادية المساواتية في المجتمع، وعلى «حبكة النسيج الاجتماعي»، كما عبّر سبينوزا. إنّ الدولة العبرية مبنية بطريقة تستحث أعمق المشاعر بالوطنية؛ وإنّ السبب

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 862-863.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 4، ص. 669-670.
3. انظر مادلان فرانساس، **الحرية السياسية عند سبينوزا**، ص.ص. 331-335.

الجذري الرئيسي لإخلاص المواطنين ووطنيتهم لا يقف في المستوى الظاهر للعواطف الأشدّ تهيّجا، كحبّ الوطن أو التقوى الدينية، بل يتعلق بالمصلحة إذ يعتبرها سبينوزا كأقوى محفّز للطاعة وللوفاء للدولة، وكأهمّ عامل لاستقرارها السياسي: «وفي الحقيقة، ففضلا عن عامل المقاومة، إذ يكون تقييمه ذاتيا، يوجد في الدولة العبرية عامل قوي آخر يمنع المواطنين من كلّ ردّة وكل رغبة في التخلّي عن وطنهم: أقصد عامل المصلحة، ذلك العامِل العميق الذي يمنح الأعمال الإنسانية قوّتها وحيويّتها»[1]. فهذا التأمّل هو لفيلسوف ينظّر لنزعة نفعانية وواقعية لا تغفل أبدا عن الغائية العملية للسياسة. لكن لا يقف سبينوزا عند هذا الحدّ، بل يتعدّاه إلى ما هو أعمق.

فحالما يصبح من الثابت أنّ المصلحة هي أقوى عامل لتعلق المواطنين بوطنهم وإخلاصهم للدولة ووفائهم للقوانين، يبقى النظر في وسائل توظيفها في سبيل استقرار الدولة. تتعلق هذه الوسائل بما هو اقتصادي وما هو قانوني في ذات الوقت، بوصفهما عاملين مترابطين جدّا من عوامل الاستقرار السياسي: إنهما الإقرار بحقّ الملكية وحقّ كل واحد في اكتساب قطعة أرض، والسهر على تطبيق هذا الحق تطبيقا فعليّا، أي الإعلان عن مبدأ المساواة الاقتصادية التامة. ويعترف سبينوزا نفسه أنّ «...عند العبريين تتّخذ لعبة المصلحة الخاصة بُعدا واسعا، لأنّ المواطنين لم يملكوا خيراتهم أبدا وفق حقّ مطلق كالحق القائم في دولتهم التيوقراطية. كان لكل واحد حقّ التمتع بجزء من الأراضي والحقول مكافئ لما يتمتع به قائد القبيلة، وكان يستحوذ عليه باستمرار...»[2]. وفي الدولة العبرية، تجعل المساواة الاقتصادية المواطنين يتحمّلون فقرهم: «فإذا اضطرّ بعضهم إلى بيع ممتلكاته وأرضه كان لا بدّ من إرجاع نصيبه إليه بتمامه وكماله أيّام **اليوبيل** (Jubilé)، وهناك مؤسسات مختلفة من هذا القبيل تمنع أيّا كان من أن يفرّط نهائيا في نصيبه من الأملاك. ثم إنّ الفقر كان يُحتمل في بلدهم أكثر ممّا في أيّ بلد آخر باعتبار أنّ الإحسان إلى الغير من المواطنين كان يُفرض على جميع المؤمنين الراغبين في رضاء الملك-

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 864.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 864.

الربّ»[1]. إنّ المساواة الاقتصادية لدى العبريين لا تترك مناسبة للإستياء الذي يتولّد عن التفاوت الاقتصادي، كما تحول دون ظهور هذا السبب الرئيسي للفتنة[2].

تتمثل طرافة الطرح السبينوزي في التأكيد أنّ الحسّ المدني والحسّ الوطني واستقرار الدولة أمور تقوم على أساس مشترك واحد، اقتصادي وحقوقي، يتمثل في التطبيق الدقيق لثلاثة مبادئ: حق الملكية لجميع المواطنين، بنية اقتصادية مساواتية تقوم على توزيع عادل للأراضي بما يسمح للمواطنين بأن يملكوا قدر ما يملكه قادتهم، وأخيرا ضمانات ضدّ الاغتصاب والسلب. ويقترح سبينوزا سياسة اجتماعية تسمح بحلّ المشاكل المتعلقة بالتفاوتات الاقتصادية المطروحة أبدا. يتحدث سبينوزا بلغة ثائر اجتماعي في القرن السابع عشر[3]، فريد من نوعه: فهو يؤكّد مع **هوبز** وقبل **لوك** على حقّ الملكية، ويستبعد مشاعة الأملاك، لكنّه يربط طرحه «الرأسمالي» هذا بمساواتية حقوقية واقتصادية تقرّبه من الموطّنين المساواتيين (Les Niveleurs) وتستبق الطروحات الإشتراكية **الطوباوية**. يريد سبينوزا أن يبيّن، من خلال حديثه عن العبريين، مع أنّ خطابه موجّه للهولنديين، أصحاب وطنه، أنّ استقرار الدولة يتوقف على حلّ مشكل الفقر والتفاوت الاقتصادي والصراعات التي تنخر الحياة الاجتماعية في **المقاطعات المتحدة**. وعلى حدّ شهادة **وليام تنبل**[4] (William Temple) إذ يقارن في يوميّاته بين وضع الملاّك الإنغليزي الصغير (Yeoman) ووضع الفلاح الهولندي، فإنّ الوضع الاقتصادي للأوّل، مهما كان هشّا، كان يفوق وضع الثاني. كان يوجد، في 1670، في **المقاطعات المتحدة**، تفاوت اقتصادي يخدم البنية الاجتماعية التراتبية.

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 864.
2. يذكرنا مذهب سبينوزا الإقتصادي، كما ورد في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، بمذهب آخر ظهر في نفس الفترة، قبل بضع سنوات، للمؤلف هارنغتون، في كتابه *Oceana*.
3. في سياق تحليله للنظامين الملكي والأرستقراطي، في **الرسالة السياسية**، يؤكد سبينوزا على ضرورة تحقيق المساواة الإقتصادية ضمانا لاستقرار الحكم.
4. Sir William Temple, *Observations upon the United Provinces of the Netherlands*, in *The works of Sir William Temple*, London, 1770, tome 1, pp. 166-167, cité par Feuer.

كلّ مميزات التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي للدولة العبرية (بوصفها أنموذج الخطاب الثيولوجي السياسي) وللدولة الهولندية (بوصفها موضوع هذا الخطاب) لا تكون عوامل استقرار سياسي ولا تخلق مناخا مناسبا لتطوير الحماسة الوطنية (باعتبارها أفضل حاجز ضدّ الشقاق والحرب الأهلية)، إلاّ إذا تمّت ممارستها في كنف الشرعية التي يسمّيها سبينوزا الطاعة ويجعل منها مذهبا رئيسيا[1]. فالطاعة ضرورية لاستقرار الدولة، إذ تفترض أن تتحقق الأعمال، حتى أكثرها بساطة في حياة المواطنين اليومية، وفق طقوس ونظام يفرضه القانون. يفترض هذا النظام التعوّد على حركات وسلوكات تكون في الأوّل مفروضة، وتصبح في الآخر تلقائية. التعوّد هو ما يجعل القاعدة لا يُحسّ بها كاستعباد، وإنما كتحرّر، لأنها لا تبقى مفروضة من الخارج بقدر ما تصبح مفروضة من الداخل[2]. وإذا كان احترام القانون، في نظر سبينوزا، عاملا من عوامل الاستقرار السياسي في الدولة، فذلك لأنه، في سياق فلسفة سبينوزا، تتمثل وظيفة القانون في «خدمة الكرامة الأخلاقية وفي تحقيق خلاص وسلامة الشعب بأكمله»[3]. إنّ القوانين هي «وسائل تنظيم حياة المجموعة بما يوفّق خلاصها».

وتكون أسباب عدم الاستقرار بالوجه المعاكس؛ ويمكن أن نحصي ثلاثة منها: تلك التي تترتب عن غياب الحس المدني لدى المحكومين، وتلك التي تتعلق بفساد الحس السياسي لدى الحاكمين، وتلك التي تمسّ بهيكل المؤسسات السياسية واختلال بنيانها.

ومن أهمّ الأسباب الأولى، نخصّ بالذكر الجشع ـ وقد نطلق عليه في لغتنا المعاصرة اللّهفة على الثروات والرغبة المرضية في اكتساب أكبر قدر منها ـ والعصيان[4] وسرعة الغضب وتقاعس الشعب في أداء واجباته.

وتترتب الثانية عن إفراط الحس السياسي أو انحرافه لدى أصحاب الأمر تحت التأثير المزدوج لانفعاليْ الطموح والجشع، أي الرغبة الجامحة في الاستحواذ على السلطة. وعلى ذلك فإنّ الحكم الملكي مثلا يحمل

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 865.
2. أرسطو، **أخلاق نيقوماخوس**، الباب 2، الفصل 3.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 868.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 868.

في ذاته بذور عدم الاستقرار السياسي والحرب الأهلية. ويلاحظ سبينوزا بشأن انحطاط الدولة العبرية ما يلي: «إلاّ أنّ مبايعة الملوك قد حملت معها بذور العصيان والفتنة، ممّا أدّى إلى خراب الدولة دونما هوادة»[1]. ويشرح سبينوزا لماذا يتسبب الحكم الملكي في العصيان والتمرّد: «إنّ الملوك ـ فهذا واضح ـ يرفضون، مهما كلّفهم الأمر، ممارسة سلطة وقتية عابرة، كما يرفضون وجود سلطة أخرى مستقلة داخلة الدولة»[2]. إنهم يريدون الاستحواذ على كامل السلطة ولا يتحمّلون اقتسامها مع غيرهم، ولا سيما مع مجلس نوّاب الشعب. وفي حالة الملكية الوراثية، يرمي الملك إلى «الاستحواذ على كامل السلطة الشرعية»، ويكتسي سلطانه طابعا استبداديا. إنّ كل من يمارس السلطة السياسية العليا يميل إلى إقصاء الآخرين منها، وإنّ صاحب السلطة، متى كان فردا واحدا وليس مجلسا لنوّاب الشعب، يجد نفسه في الغالب مدفوعا إلى الاستحواذ على كامل السلطة وإقصاء الآخرين منها. ويجوز القول أنّ كلّ ملك، في نظر سبينوزا، إنما هو مغتصب للدولة. وليس من باب الصدفة أن نجد في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، في مناسبتين اثنتين، وفي فصلين مختلفين، تحليلا للعوامل التي تدفع من يمارس السلطة إلى إقصاء الآخرين منها وإلى احتكارها لنفسه وعدم التميز بين كيانه وكيان الدولة: فلا شكّ أنّ سبينوزا قد أذهله أمر استحواذ شخص واحد على سلطة الجميع. إذ كما كتب فإنّ «...الملوك[3] كانوا يتمنّون استبعاد نمطين من الأشخاص المعارضين لسلطانهم المطلق ولبقائهم في الحكم»[4]. وفي كلا المحورين المؤلفين لنظرية سبينوزا في الدولة، إذ يؤكّدان أنّ السيادة تكون مطلقة أو لا تكون، وأنّ سلطة الملك المطلقة لا يمكنها أن تضمن الاستقرار الحقيقي في الدولة[5] إن لم يقع تخفيفها وتعديلها بمؤسسات أخرى، يُطرح

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 870.

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 870.

3. الطغاة من كلّ نوع الذين يرأسون اليوم أحزابا تدّعي أنها أحزاب جمهورية (فضلا عمّا تتظاهر به هذه الأحزاب من صفات الأحزاب البرلمانية) يستأثرون بحقوق مطلقة على أملاك المواطنين وحتى بحقّ الحياة والموت، ويلقّبون أنفسهم ملوكا وسلاطين: ها هي راهنية الفكر السياسي لدى سبينوزا.

4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 870.

5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 7، الفقرتان 30 و 31.

سؤال راهن: كيف يكون التميز، لدى أصحاب السلطة، بين المطالب التي ترمي إلى تحقيق استقرار الدولة والمطالب التي لا غاية لها سوى المحافظة على سلطة الملك أو رئيس الدولة اللا محدودة.

هناك أسباب بنيوية كثيرة لعدم الاستقرار السياسي؛ إلا أنّ سبينوزا يقتصر على ذكر بعضها باعتبارها أساسية. كان السبب البنيوي الأوّل لانحلال الدولة العبرية، في رأي سبينوزا، هو عدم الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. وتنصّ نظرية سبينوزا في الدولة على أنه لا شيء يكون أكثر وبالا على استقرارها من الخلط بين السياسي واللاهوتي: فعندما يتدخل الكهنة (أو القساوسة أو الأيمّة أو خدّام أيّ ديانة) في الشؤون السياسية، يشتدّ طموحهم ويسيطر عليهم حتى يُنسيهم قاعدة الإحسان[1]، وتتهافت ديانتهم وتتحوّل إلى خرافة و«إيديولوجيا». إنّ القادة الروحانيين الذين يريدون المسك بجزء من السلطة السياسية يسلكون على مقتضى ما يروق للجمهور فيراعونه ويجاملونه في أحاديثهم وخطبهم ومواعظهم وهكذا يتصرّفون كشعبويين وديماغوجيين -كما نقول في لغتنا المعاصرة- ويصادقون على كل ما تقترفه العامّة من أعمال مهما كانت باغية ومعارضة للقانون. وتتمثل المفارقة التي يلحظها سبينوزا في كون الوظيفة الأصلية للوعّاظ والكهنة هي أن يسهروا على احترام القوانين، غير أنّ طموحهم يدفعهم إلى تحريض العامّة على خرقها؛ بل يحدث أحيانا أن يتعمّد خادموا الدّين، تحت وطأة طموحهم، انتهاك الحرمات والمقدّسات. وهكذا يفضي عدم احترام القوانين المدنية والدينية من جهة، وما أطلق عليه سبينوزا من جهة أخرى، بعد **أفلاطون**، اسم **التملّق**، وما نطلق عليه اليوم **الدمغجة**، إلى نشأة صراعات وانشقاقات سياسية. وهذه الانشقاقات، حتى وإن كانت نظرية -لا يهمّ أن تكون دينية أو سياسية- فهي، بوصفها تمتّ إلى المجال العمومي، تسمّم العلاقات بين المواطنين وتوتّر الصراعات الاجتماعية وتتسبب أحيانا حتى في نشوء حروب أهلية. ويرى سبينوزا أنّ كل الخصومات -الايديولوجية- تؤجج الخلافات وتضعف الدولة. ويجب أن نلاحظ كذلك، باتّفاق مع سبينوزا، أنّ الحماس الذي يبديه الكهنة[2]

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 874.
2. لعلّ البيروقراطيين وأعضاء الحزب الواحد في القرن العشرين إنّما هم، بغير إرادة ولا وعي، «ورثة» و«خلفاء» الكهنة اليهود للدولة العبرية التي يصفها سبينوزا في **الرسالة**

يؤول بعد مدّة إلى جعل القانون مقرفا للجميع كما يضعف من الدّين؛ إذ يلاحظ سبينوزا أنّ تدخّل الكهنة في حياة المواطنين الخاصة والرقابة الأخلاقية التي يسلّطونها على أعمالهم وآرائهم، بدلا من تعديل إسرافهم وتجاوزاتهم، تحثّهم على تجاوزات أخرى، وعوض أن تدفعهم إلى احترام القانون، تحرّضهم على التصدّي له بأكثر شدّة.

والسبب البنيوي الثاني لانحطاط الدولة لا ينتج عن عوامل سياسية محضة بقدر ما يترتب على أوضاع اجتماعية معيّنة تلعب فيها العوامل السياسية دورا متفاوتا. وبالفعل فإنّ الطبع المميّز لقوم من الأقوام ومزاجه ـ فهذه الملاحظة تصدق على الشعب اليهودي كما يصفه سبينوزا في الفصلين 17 و18 من **الرسالة اللاهوتية السياسية** ـ يترتبان عن أسباب اجتماعية[1]. وإنّ انهيار الدولة العبرية يعود، في اعتقاد سبينوزا، إلى وجود عناصر اجتماعية سلبية داخل المجتمع السياسي اليهودي: وجود طبقة من الطفيليين، هم الكهنة والقساوسة الذين لا ينفكّون يفسدون النظام العام ويهرّبون الثروات العمومية لفائدتهم. والحال أنّ وجود فئة إكليروسية مستهلكة للخيرات دون أن تكون منتجة لها، من شأنه أن يعرقل ازدهار الأمّة، لأنّ هذه الفئة تشكّل عبءا ثقيلا على الدولة. إنّ نشوء طبقة واسعة من الكهنة الطفيليين المزعجين قد يتسبب في قلاقل اجتماعية وسياسية كثيرة. فانهيار الدولة العبرية كان نتيجة للصراع القائم بين أنصار «الإكليروسية» الإدّعائية وأنصار الدولة المساواتية. إنّ وجود قبيلة مترفّعة على بقيّة قبائل بني إسرائيل ـ قبيلة **اللاّويين** ـ ومحتكرة للكهنوت هو ما أدخل البلبلة في الدولة وخلخل المساواة المؤسسة لاستقرار المجتمع اليهودي[2].

---

**اللاهوتية السياسية**، والقساوسة الكلفينيين الهولنديين (في القرن السابع عشر) الذين يومئ إليهم في خطابه.

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 866-867.

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 868: «ثمّ إنّ العبريين ما انفكّوا يتكبّدون الإهانات من طرف اللاّويين الذين كانوا يغتنمون الفرصة. فلا شكّ أنّه كان يوجد من بين آلاف خادمي المعبد عدد من المتزمّتين المنافقين».

والسبب البنيوي الثالث لعدم الاستقرار السياسي، في نظر سبينوزا، هي الحرب. فمصدرها هو دائما طموح الملك وحبّه المفرط للمجد[1]. يقول سبينوزا: «قبل أن يتقلّد الملوك الحكم، غالبا ما تمرّ أربعون سنة، وذات مرّة ثمانون سنة (يا للعجب!) دون أن تنشب حرب واحدة لا في الخارج ولا في الداخل. لكن حالما مسك الملوك السلطة السياسية، تغيّرت الأوضاع، وأصبحت الحرب لا تقام في سبيل السلم أو الحرية، وإنما لغاية المجد...»[2]. إنّ النظام الملكي يحيا من الحرب، لكن الشعب هو الذي يذهب إلى الحرب. الملكية تحيا من الشعب، بفضل محاربة الشعب للشعب تارة، وبفضل محاربته لمصالح الشعب الحقيقية أطوارا[3]. «فالملوك لا ينفكّون يحرّضون المواطنين على الحرب. وعلى أية حال فإنّ معظمهم، إذ تحرّكهم الرغبة المفرطة في الحكم، لم يجلسوا على العرش إلا بعدما أسالوا دماء كثيرة»[4].

يستخلص سبينوزا من تحليله للتيوقراطية اليهودية أهمّ وأطرف المبادئ المؤسسة لنظريته في الدولة. فهو يؤكّد بادئ ذي بدء على الفصل الضروري داخل الدولة بين النشاط الديني والنشاط السياسي: وهذا معناه أنّ المطلوب من «محافظي المجال المقدس» أن يمارسوا وظيفة العبادة ـ فهي حقّا وظيفة، في رأي سبينوزا، إذ يطلق على الكهنة اسم «المدراء المتخصصين في مجال المقدّس» ـ في الحدود التي ترسمها السلطة العليا وذلك بأن لا يسمح لهم أبدا بالتدخل في شؤون السلطة السياسية العليا[5]. لا يمكن أن يتحقق استقرار الدولة إلا بالفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمانية وبخضوع الإكليروس للسلطة المدنية. ويجب على الدولة أن تتفادى تسليم إدارة الشؤون السياسية أو العمومية للإكليروس: إذ حالما يمسك الكهنة بزمام الحكم، ينحلّ الدّين إلى خرافة عامة ويكثر الانشقاق

---

1. سنعود في الباب الثالث من هذا العمل لتحليل سبينوزا لعلاقة الحكم الملكي بالحرب.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 876.
3. يؤكد جون لوك (**في الحكم المدني**، م.م.، الفقرتان 109-108)، على منوال سبينوزا تماما، أنّه يوجد علاقة ضرورية بين نظام الحكم الملكي وحبّ الحرب.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 877.
5. P. Geyl, *The Netherlands in the 17th Century*, Part II, 1648-1715, ch. VI, H, 1,p. 192,
حيث يشير هذا المؤلف إلى «**دولانية سبينوزا المقاومة للإكليروس**».

والصراع والنزاع، وتصبح السياسة في خدمة الدّين، أي عرضة للمطالب والادّعاءات المفرطة لطبقة الكهنة الذين سرعان ما تتحوّل مهمّتهم إلى وظيفة[1]. إنّ فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمانية، والحيلولة دون أن تتعدّى الكنيسة وظيفتها الدينية، وخضوع الإكليروس ضرورةً للسلطة العليا، وغياب الامتيازات الكنسية، فهذه كلّها، في مذهب سبينوزا، عوامل ضرورية للاستقرار السياسي. وفي نظر فيلسوفنا، كما من قبله في نظر **غروسيوس** Grotius وهوبز[2] فإنّ سيادة الدولة المطلقة على كل شيء وخاصة في مجال الدّين[3]، هي الضامن الوحيد لاستقرار الدولة.

المبدأ الثاني للاستقرار السياسي كما يستخلصه سبينوزا من دراسته للحكم الملكي اليهودي، هو مبدأ حرية التفكير، والرأي والتعبير؛ إذ لا مندوحة عن منح جميع المواطنين حرية التعبير عن آرائهم في نطاق الشرعية التي تحددها الدولة. إنّ سبينوزا يرفض أن ينظر إلى مجرد جرائم الرأي على أنها خرق للقانون. فمن المؤسف، كما يقول، أن توضع قوانين ضدّ الرأي، لأنّ «النّاس قد يضعوها يوما ما موضع تساؤل»[4]. وما أن تتّخذ الدولة الإجراءات القانونية لمجازاة الآراء التي تراها خارجة عن القانون حتى

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 877؛ حيث يشدّد سبينوزا على ضرورة الحدّ من تعصّب الكهنة، درءا لأسباب الشقاق: «فلغاية تحقيق الاستقرار الاجتماعي، لا بدّ من فرض حدود لنشاطهم». ونجد عند نيتشه (انظر **جينيالوجيا الأخلاق**، المقالة الأولى، المقاطع 15-16-17) موقفا متشدّدا كموقف سبينوزا من الكهنة وفرقتهم، أكانوا يهودا أو مسيحيين.

2. يؤسس **غروسيوس وهوبز** الحكم الملكي المطلق على نظرية الميثاق الاجتماعي دون اللجوء إلى نظرية المصدر الإلهي للسلطة السياسية ودون إخضاع السلطة الزمانية المدنية لسلطة الكنيسة. ف**غروسيوس** كما هوبز، والحقوقيون كما الغاليكانيون، يريدون تحرير السلطة الملكية من الولاء للكنيسة. إنهم، إذ يثبتون المصدر التعاقدي للسلطة ولسيادة الدولة المطلقة، لا يعللون فقط استقلال السلطة السياسية عن السلطة الدينية بل يدعون أيضا الأولى إلى ضمّ الثانية والسهر على تدبير شؤونها. ونجد في تأكيد سبينوزا على السيادة المطلقة ولا انقسامها تشابها مع مذهبي **غروسيوس وهوبز**. راجع تحليل **ديراتي** في كتابه ج.ج. **روسو والعلم السياسي في عصره**، الفصل 1، ص.ص. 44-45. ونلاحظ أنّ **ديراتي** لا يذكر أبدا سبينوزا عندما يحلّل نظرية العقد الاجتماعي عند أسلاف **روسو**.

3. يحلّل سبينوزا دور الدولة في تنظيم العبادة وقواعدها في المدينة، وذلك في **الرسالة السياسية**، الفصول 8-9-10 التي يخصصها لدراسة النظام الأرستقراطي.

4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 877.

تضطر لاستخدام العنف في تطبيق قراراتها. ثم إنّ هذه الإجراءات قد تولّد لدى الجمهور بعض التجاوز[1] والعنف؛ ويلاحظ سبينوزا أنه إذا اعتُبرت الآراء جرائم ـ والحال أنه لا شيء يناقض العقل أكثر من القول بوجود جرائم رأي ـ فإنّ ذلك سيفتح الباب أمام العامّة كي تتّهم دائما وتحاكم وتقاضي وتعاقب. وإنّ النظام السياسي الذي يضطر إلى معاقبة جرائم الرأي، يلجأ إلى القمع والعنف، مولّدا العنف داخل المجتمع نفسه: فالتاريخ خير شاهد على ذلك، لا تاريخ الشعب اليهودي فحسب، بل تاريخ المسيحيين أيضا. ويوجد سبب آخر لرفض سبينوزا لفكرة جريمة الرأي: فالآراء كما يقول «تتعلق باختيار فردي حرّ لا يمكن التفريط فيه»[2]، وبالتالي فإنه لا يجوز اعتبارها جرائم. فالمطلوب إذًا هو أن يمارس الأفراد حقّهم هذا الذي يتعذر على الدولة أن تراقبه مراقبة تامة، مثلما يشرح سبينوزا ذلك في الفصل 16 من **الرسالة اللاهوتية السياسية**. وليس من مشمولات الكنيسة أن تقوّم آراء المواطنين، بل يكون ذلك من مشمولات الدولة، مع أنّ سلطتها ههنا تظلّ في حدود ما: فإذا تجاوزتها، أثارت المواطنين ودفعتهم إلى التمرد.

وفي نقطة ثالثة، يؤكّد سبينوزا على ما يتطلبه استقرار الدولة من السهر على احترام الشرعية، وبالتالي على مساهمة الشعب، بطرق شتى، في ممارسة الحكم، ذلك لأنه «في الفترة التي حكم فيها الشعب، لم تفسد القوانين إطلاقا، بل كانت تحظى باحترام مستمر، إذ كان من النادر، قبل حلول الملوك، أن يضطر نبيّ ما إلى تنبيه الشعب وتحذيره»[3]. إنّ إرساء الحكم الملكي يؤول إلى خرق القوانين: ويشير سبينوزا إلى أنّ الدولة الملكية لا تخلو أبدا من الحاشية ومن المتملقين الذين لا غاية لهم سوى طمس القوانين وجعلها في خدمتهم.

---

1. لتوقّي التجاوزات التي قد تنتج عن احتكار الرأي من طرف حزب واحد أو فئة واحدة أو ملّة واحدة، ما يجرّ دائما إلى التعصّب، لا بدّ من تيسير تعدّدية الآراء، وذلك بفضل تشريع ومؤسسات ملائمة. انظر مادلان فرانساس، الحرية السياسية عند سبينوزا»، ص.ص. 329-330.

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 877.

3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 877.

وتتعلق ملاحظة سبينوزا الرابعة بالعلاقة القائمة بين استقرار الحكم ومدّة أو دوام المؤسسات[1]. يصوغ سبينوزا هذه الملاحظة في خاتمة تحليله لأسباب عظمة الدولة اليهودية وانهيارها[2]: «تؤكد الأمثلة المتنوعة التي يقدّمها التاريخ الطرح الذي قدّمتُ: وهو أنه على كل دولة أن تحافظ على نظام الحكم الذي تعيش فيه وألاّ تغيّره إذا أرادت ألاّ تتعرض للخراب التام»[3]. إنّ الانقلاب العنيف للمؤسسات لا يولّد الحرية، في نظر سبينوزا، بل يولّد طغيانا أعظم من الأوّل. ولا ينبغي أن نستغرب من مثل هذا الطرح: إذ من الواضح أنّ الفلسفة السياسية التي تؤسس لنظرية في الدولة بناء على الفكرتين الرئيسيتين للسيادة المطلقة واستقرار الدولة، تظلّ على غاية الانسجام ما لم تشترط ظاهرة التغيير العنيف للمؤسسات، أي ما أصبح يُطلق عليه مذّاك **الثورة**.

إنّ تاريخ العبريين، على نحو ما يعرضه سبينوزا في الفصلين 17 و18 من **الرسالة اللاهوتية السياسية** ـ لا يهمّنا هاهنا ما إذا كان تاريخا وفيّا في جزئياته أم غير وفيّ لقصص **التوراة**ـ يلعب دور خطاب يؤسس لحلول يقترحها سبينوزا على مواطنيه الهولنديين، خدمة للقضايا السياسية المطروحة في بلدهم. وبالنسبة إلينا نحن، فهذا الخطاب يلعب دور الكشّاف: إنه يكشف موقف سبينوزا المناهض لحكم الملك وحكم الكنيسة، كما يكشف عن ميله إلى الحكم الجمهوري. وفي تحليله لأسباب استقرار الدولة اليهودية، يقدّم سبينوزا هذه الدولة على أنها أنموذج سياسي تصلح مبادئه لأن تكون بنودا لبيان أو لبرنامج سياسي للحزب الجمهوري الهولندي: فصلٌ بين السلطتين الروحية والزمانية، سيادة السلطة المدنية على السلطتين العسكرية والكنسية، تكوين جيش من المتطوّعين، حرية الرأي في مجالي الدّين والفلسفة، مراقبة صارمة لتجاوزات الإكليروس المتعصّب، مساواة اقتصادية.

وكذلك يستخلص سبينوزا من تحليله لأسباب انحطاط الدولة العبرية وخرابها بعض المبادئ المفيدة لجمهورية **المقاطعات المتحدة**. إنه

---

1. لقد قدّم بورك (E. Burke, *Réflexions sur la révolution de France*, trad d'Anglejan, Paris, 1912) ملاحظات مماثلة لملاحظات سبينوزا حول الثورة.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 188.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 188.

يعيّن عوامل انهيار وسقوط الحكم السياسي بالنظر إليه كمنظّر لعلم اجتماع تطبيقي يطلق عليه اسم الفلسفة السياسية ويقدّم له تعريفًا في الرسالة السياسية. فهو واثق من أنّ مبادئ العلم السياسي تشكّل أفضل قواعد للعمل وأنّ النّاس الذين كانوا يمارسون الحكم على رأس الدولة الهولندية قد يجنوا منها أعظم فائدة.

لا يجهل سبينوزا أنّ أنموذج الدولة اليهودية غير قابل للمحاكاة والتقليد، وذلك لصعوبة تقليده،وأيضا لعدم وجوب تقليده: إذ لا شك أنّ كل نظام سياسي إنما ينبغي أن يكون ملائما للأسس الاجتماعية والاقتصادية التي ينبني عليها. لكن سبينوزا لا يشكّ أيضا أنّ تحليله للدولة اليهودية من شأنه أن يفيد بإشارته إلى الوسائل التي تسمح باستقرار الدولة وبصوغها في شكل قواعد. القاعدة الأولى تنصّ على إقامة نزعة **دولانيّة** مقاومة للإكليروس، وذلك بإخضاع الإكليروس لرقابة السلطة المدنية. القاعدة الثانية تعرض وسائل تحقيق السلم بفضل «الديمقراطية»، أي بفضل مشاركة كل المواطنين ـ بأشكال يتمّ تعيينها فيما بعد ـ في السلطة السياسية، وكيفية تفادي الحرب بالوقوف ضدّ إقامة أيّ حكم ملكي مهما كان نوعه. والقاعدة الأخيرة تنصّ على أنّ الدولة، إذا أرادت ألاّ ينحلّ حكمها العادي إلى استبداد وطغيان، عليها ألاّ تجعل من قضايا الفكر قضايا سياسية: فالإقرار بوجود جرائم رأي من سمات الأنظمة المستبدّة. أمّا حرية الرأي والتعبير فهي تمثل حقلا منيعا لحقوق الفرد والمواطن؛ وليس للدولة الحق إلا أن تحكم على الأفعال وتجازيها[1]. وتكون السيادة بتمامها وكمالها للسلطة المدنية: فلا تكون المؤسسات إلا جماهيرية، أي أنها تنتمي إلى المجال العمومي ولا يمكن أن تستحوذ عليها أيّ فئة أو ملّة أو طبقة سياسية. ففي **الرسالة اللاهوتية السياسية** كما في **الرسالة السياسية** لاحقا، يؤكّد سبينوزا أنّ ضمان استقرار الدولة يتوقف على وجود مؤسسات قانونية واجتماعية واقتصادية وسياسية ملائمة. إنّ استقرار الدولة ليس أبدا رهن الأشخاص وإخلاصهم، بل هو رهن المؤسسات.

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، التمهيد، ص. 615، والفصل 20، ص. 896، 900، 901، 903 و907.

في السياسة كما في الميتافيزيقا، يظلّ سبينوزا واحديّا: فالسيادة لا تتجزأ، شأنها شأن الجوهر. وكلّ محاولة لتقسيمها وتوزيعها بين الحكومة وطائفة من الطوائف إنما تدلّ على الجهل بطبيعة الدولة وماهيتها، وبالمجتمع السياسي والشعب، كما تجرّ إلى عواقب وخيمة للدولة والمجتمع والشعب. وعلى ذلك فقد اعتبر فلاسفة القرنين 18 و19 سبينوزا، رغم أنه كان نصيرا لنزعة تؤكّد على السيادة المطلقة، صاحب مذهب ديمقراطي تحرّري. لا جرم أنّ مذهبه السياسي يقوم على وجوب طاعة الدولة، وإن كانت مستبدّة. فإذا كان لا يوجد ما يبرّر الثورة، وإذا كان كلّ شيء يقتضي الطاعة ويبررها، فلأنّ سبينوزا يرى أنّ البشر لا يكونون بشرا إلاّ في كنف المجتمع السياسي، وأنّ جمهرة النّاس الخاضعين لغرائزهم وأهوائهم لا يستطيعون أن يحيوا حياة جيّدة ولا حتى أن يستمرّوا في الحياة. يحتاج النّاس إذًا، كي يحققوا خلاصهم، إلى أن يقع إرشادهم وتوجيههم وأن يعيشوا في كنف مجتمع سياسي مستقر لا يسوده الطغيان ولا تجتاحه الفوضى[1]. إنّ الدولة كما يراها سبينوزا، بوصفها شرطا ضروريا لكلّ أخلاقية وكلّ ديانة، وحتّى يكتب لها البقاء وتفرغ من مهامّها، تطلب الطاعة وترفض كلّ عصيان من أيّ مواطن كان. ويؤكّد سبينوزا مرارا وتكرارا أنّ الواجبات تجاه الوطن هي من أعظم المقدسات.

لا أحد ينكر أنّ **الرسالة اللاهوتية السياسية والرسالة السياسية** قد تمّ تأليفهما، كما تمّ إصدار أولاهما، في فترة عصيبة من فترات تاريخ **المقاطعات المتحدة**، وأن خطاب سبينوزا يحمل آثار هذه الفترة إذ يحيل عليها ويتوجّه إلى من كانوا فاعلين فيها أو متفرجين سلبيين على أحداثها. فهناك «راهنية متموضعة أو تمّ تجاوزها» في خطاب سبينوزا السياسي في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، هذا الأثر الظرفي الذي يطوّع مذهبه في السيادة في اتّجاه هوبزي. لكن توجد راهنية «حالية» أخرى للمذهب السياسي في **الرسالة اللاهوتية السياسية**. إنها راهنية مسألة استقرار الدولة وطرق معالجة هشاشة المؤسسات السياسية، حيال الحشود المتمردة ومطالبها العادلة من أجل حرية أعظم: مسألة عاجلة وأكيدة جدّا بالنسبة إلى معظم الدول، ولا سيما الدول الحائزة على استقلالها حديثا، دول أمريكا الجنوبية وآسيا وإفريقيا.

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل17، ص. 859.

# الفصل الثالث

## مستقبل المؤسسات:
## سبينوزا والثورة

لقد جرت العادة على تقديم سبينوزا بمظهر الفيلسوف الباحث عن الغبطة، الفيلسوف الذي يريد أن يفكّر في كل شيء «من منظور الأزل»[1] (Sub specie aeternitatis). وكما سبق أن بيّنّا، غالبا ما اعتُبر سبينوزا **صوفيًا** مفعم القلب بمحبّة الله[2]، وفيلسوفا وريثا للتقليد اليهودي[3]، وعقلانيًا ديدنه الحقائق الأزلية، لا همّ له سوى تعريف ماهية الأشياء الفردية تعريفا هندسيا (More geometrico) واعتبارها بالتالي من جهة ما هي ثابتة مستقرة وليس من جهة ما هي متغيرة. إنّ سبينوزا، بوصفه وريثا وفيّا للتقاليد الفلسفية القديمة، يتصوّر الكيان على أنه جوهرٌ أحدٌ ويؤكّد أنه لا يمكن التفكير إلا فيما يشارك في الكيان، مفنّدا هكذا التغيّر والصيرورة بوصفهما نفيًا وسلبًا. ويتجلّى هذا الطموح العميق إلى الإقرار بوحدة الكيان ـ وقد نقول إلى كينونة الوحدة ـ في أحد مؤلفات سبينوزا الأولى، **رسالة في إصلاح العقل**، حيث تبدأ الصفحات الأولى بوصف التناقض الموجود بين الخيرات المحدودة المتغيرة الفانية، والخير الأزلي. وفي نصّ جميل يستحق الذكر، يعبّر سبينوزا عن الرهان الوجودي الذي يتّسم به بحثه، في تمشٍ يَنبني

---

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، القضية 22، وحاشية القضية 23؛ والقضية 29.

2. «**الإنسان النشوان بالله**»، فبهذه الصورة أصبح يقدَّم سبينوزا في التقليد الذي استهلّه ليسنغ (Lessing).

3. Cf. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. 1, ch. 1, pp. 12-14, et vol. 2, p. 59. Cf. G. Brykman, *La judéité de Spinoza*, Paris, Vrin, 1972.

ببرهان **بسكال**: «بعدما علّمتني التجربة أنّ أكثر صروف الدهر تواترا في حياة الإنسان إنما هي معظمها تافهة باطلة، وبعدما اتضح لي أنّ الأشياء التي كانت في نظري موضوعا للخشية أو سببا من أسباب الخوف لا تنطوي في ذاتها لا على الخير ولا على الشر، إلاّ إذا اعتبرنا ما تثيره هذه الأشياء في النفس من حركة، عقدت العزم أخيرا على البحث فيما إذا كان يوجد شيء يكون خيرا حقيقيا قابلا للتوصيل، تزهد النفس فيما عداه ولا ترغب في سواه، بحيث يجعلها اكتشاف هذا الخير وامتلاكه مبتهجة أبدا أعظم ابتهاج»[1]. فـ**سبينوزا** يبحث عن خير ثابت[2]، يكون ثابتا لبُعده عن الأشياء الفانية وقُربه من الكيان الأزلي اللاّ نهائي الذي يغذّي الروح ويمنحها بهجة لا يتخلّلها الحزن أبدا. إنّ الخير يكون خيرا متى لم يكن تملّكا واستمتاعا بشيء متغيّر، ومتى لم يكن بدوره متغيّرا متبدّلا.

وليس ما يقصده سبينوزا، في **الرسالة في إصلاح العقل**، أن يتمتّع بمفرده بهذا الخير، وإنما غايته أن يشاركه الآخرون في ذلك: «وعلى ذلك فإنّ الغاية التي أرمي إليها هي أن أكتسب هذه الطبيعة وأن أبذل قصارى جهدي كيما يكتسبها معي الكثيرون، لأنّ نصيبا من سعادتي يتمثل في السعي من أجل أن يدرك الآخرون ما أدركه بوضوح بحيث يتفق فهمهم وتتفق رغباتهم اتفاقا تاما مع فهمي الخاص ورغباتي الشخصية»[3]. وهكذا فبعد رسمه للغاية الإيتيقية لوجود الفرد، يشير سبينوزا إلى الوسائل التي يراها ضرورية لتحقيق هذا المشروع الإيتيقي، وهي وسائل تمتّ إلى السياسة: «ويقتضي بلوغ هذه الغاية معرفة الطبيعة بالقدر الكافي لاكتساب ما نصبو إليه من كمال طبيعتنا؛ وينبغي... أن نكوّن مجتمعا يكون على نحو ما نرغب فيه بحيث يتسنّى لأكبر عدد ممكن من الأشخاص بلوغ الهدف المنشود بأيسر الطرق الممكنة وأسلمها»[4]. وهكذا فقبل صدور **الرسالة اللاهوتية السياسية** بعشر سنوات تقريبا[5]، نرى سبينوزا مهتمّا بمسألة تأسيس المجتمع السياسي (أو الدولة) على مقتضى مشروع إيتيقي. هذا

---

1. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرة 1.
2. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرة 6
3. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرة 5.
4. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرة 5.
5. حسب ما أشار إليه ناشرو **الرسالة في إصلاح العقل** في مكتبة La Pléiade، فقد تكون هذه الرسالة أُلّفت سنة 1661. (انظر الملحوظة ص. 99)

التدلّف الأوّل إلى ما هو سياسي[1] عن طريق الإيتيقي يضعنا أمام جملة من الأسئلة تتعلق بنظرية سبينوزا في مستقبل المؤسسات السياسية، وما قد يُطلق عليه في موضع آخر **الثورة**.

وللتعريف بموقف سبينوزا من الثورة، جرت العادة أن نذكر هذا المقطع من **الرسالة اللاهوتية السياسية**: «...الشعب الذي لم يتعوّد على العيش في كنف النظام الملكي ويكون له دستور معيّن، لا يكون اختياره سليما لو نصّب ملكا عليه. فهو من جهة لن يحتمل نفوذا سياسيا كنفوذ الملك، والملك من جهته لن يرضى بتشريع يمسّ من هيبته إذ يجعل للشعب حقوقا... ولكن أقول، في المقابل، بأنّ إلغاء الحكم الملكي القائم لا يقلّ خطورة، حتى لو كان الملك طاغية... فغالبا ما استطاع الشعب أن يغيّر الطاغية، بدون القضاء على الطغيان...»[2]. ويقدّم سبينوزا رأيه في الثورة في خاتمة هذا المقطع: «الأمثلة التي يقدّمها التاريخ أفضل شاهد على ما أقول: فعلى كلّ دولة أن تحافظ على نوع الحكم السائد فيها وألاّ تغيّره، وإلاّ كان مآلها الخراب»[3].

يؤكّد سبينوزا، بادئ ذي بدء، أنّ الدولة التي تريد البقاء لا بد لها أن تحافظ على النظام الذي هي عليه، أي على نفس المؤسسات، أو على الأقل ألاّ تحدث تغييرا إلا في إطار هذه المؤسسات. هذا الطرح لا يفاجئنا، بعدما رأينا في الفصل السابق أنّ استقرار السلطة إنما يمثل، في نظر سبينوزا، عين ماهية الدولة، وأنه لا قيام لدولة دون استمرار واستقرار مؤسساتها ونظام الحكم فيها. والدولة المعافاة السليمة سياسيا هي الدولة التي لا تتعرض مؤسساتها للتّلف ولا تطرأ عليها تغييرات جذرية؛ أمّا الدولة التي يطرأ على نظام الحكم فيها تغيير عميق فلا أمل في بقائها. إنّ استقرار الدولة في استقرار مؤسساتها، لأنّ «الدولة التي تبقى سلامتها متوقّفة على استقامة عدد من الأفراد، والتي يقتضي تدبير شؤونها على أحسن وجه أن يتصرّف

---

1. كون سلام النفس الداخلي والاكتمال الأخلاقي إنّما يتحددان بوجود أو غياب ظروف اجتماعية وسياسية ملائمة، فهذه فكرة قارّة لدى سبينوزا ومنطلقها هو **الرسالة في صلاح العقل**، كما نجدها في **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 21.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 878-880.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 881.

المعنيون بالأمر بوفاء وإخلاص، إنّما هي دولة واهية لا قرار لها»[1]. وعلى ذلك ينبغي تنظيم المؤسسات تنظيما يمنع أولئك الذين يرأسون الدولة ويدبّرون شؤونها، سواء احتكموا بالأهواء أو بالعقل، من التصرف أبدا بغدر ومكر أو ضدّ المصلحة العامة. إذًا فالتنظيم المحكم لمؤسسات الدولة وفقا للصالح العام هو العامل الأساسي لاستقرارها وبقاء قوانينها محفوظة؛ وهو كذلك الضامن الوحيد لسلامة الجميع وأمنهم؛ هذا ما يمكن أن نستشفّه بالأساس من خلال **الرسالة اللاهوتية السياسية والرسالة السياسية**: «إنّ العقل يعلّم أيضا التّوق إلى السّلم؛ إلاّ أنّ تحقيق السّلم يبقى أمرا مستبعدا إذا لم تُحفظ شرائع المدينة العامّة من كلّ تجاوز»[2]. إذ أنّى للسلم أن يسود إذا لم تكن شرائع الدولة في الحفظ والأمان؟ فالحالة الاجتماعية هي الأفضل، حتى لو بدت بعض قوانين المدينة في غاية الحمق. ويعبّر سبينوزا عن هذه الفكرة الأساسية في نظريته في الدولة كما يلي: «إذا أردنا ألاّ يكون سلوكنا ضدّ الدولة وضدّ العقل الذي ينصحنا بالمحافظة عليها بكل قوانا، فلا بدّ من تنفيذ كل طلبات السلطة العليا حتى لو كانت مخالفة للمعقول. وفعلا فالعقل يأمرنا بالطاعة حتى في وضع كهذا، كما يأمرنا أن نختار من بين شرّين أهونهما»[3]. ويقول في نفس السياق في **الرسالة السياسية**: «فعلى الرغم من أنّ الإنسان الذي يهتدي بالعقل قد يجد نفسه مرغما أحيانا، بقرار من المدينة، على القيام بما يعلم أنّه مناقض للعقل، إلاّ أنّ ما قد يلحقه من الأضرار يعوّضه ما يجنيه من الاجتماع المدني: إذ من قوانين العقل أيضا ذلك الذي يدعو، إزاء شرّين، إلى اختيار أهونهما. وعلى ذلك فإنّ أحدا لا يتصرّف على خلاف ما يطلبه العقل إذا كان تصرّفه على مقتضى قوانين المدينة»[4].

مباشرة بعد هذا المقطع، يؤكّد سبينوزا أنّ العمل الموافق لقوانين الدولة لا يكون أبدا مناقضا للعقل. وقد يبدو هذا الأمر غير مقبول في نظر الوعي المعاصر. إلاّ أنّ سبينوزا يشرحه: إذ يكون السلوك الموافق لقوانين الدولة قائما دائما على أساس سياسي، ويكون بالتالي سلوكا

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرة 6.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 6.
3. سبينوزا، **الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 16، ص. 831.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 6.

عقليّا. ذلك لأنّ الدولة، في فرضية أولى، لا يمكنها، باعتبارها سلطة سياسية عليا تنشط حسب غائيتها الخاصة التي ليست عقلية محضة ولا طبيعية محضة والتي تتمثل في تحقيق السلم والأمن لجميع المواطنين، أن تصدر قوانين غير معقولة دون أن تجرّ نفسها إلى الخراب. ولذا فإنّ طاعة قوانين الدولة هي إمتثال لمقتضيات العقل. وعليه فإنّ «الأوامر الأكثر خُلفا» لا تكون على درجة من اللامعقولية حتى تطلب أعمالا مناقضة لقوانين الطبيعة الأساسية، قوانين الكوناتوس الفردي. لنفرض العكس: تذهب الدولة إلى حدّ فرض أمور يتعذر قبولها حقّا من طرف المواطنين: آنذاك ستتراجع الدولة ويبطل الميثاق وتبطل الدولة، ولن يبقى المواطن ملزما بأوامر فقدت شرعيتها. وهكذا فإنّ السلوك السياسي المعقول هو إمّا السلوك الذي يقوم على الطاعة الفعلية والتأمّلية للقوانين التي تسنّها الدولة، وإمّا سلوك الوعي الواضح بأنّ الآلة السياسية بطل اشتغالها وأنّ قوانين الدولة لم تعد تعبّر إلا عن اختلالها وجنونها وأنه لا بدّ من الاحتراز منها. إنّ السلوك السياسي المعقول، في نظر سبينوزا، لا يتمثل أبدا في التحريض على عصيان قوانين المدينة ـ بينما تكون الدولة لا تزال تشتغل ـ ولا قلب مؤسسات الدولة بالعنف، أي بالثورة. ولدينا هاهنا صياغة أولى لفكرة «هلاك الدولة»، يعرضها سبينوزا بألفاظ أقلّ حدّة من ألفاظ لينين (Lénine)[1] لكن بطريقة أشدّ تنسيقا.

إذا كان سبينوزا يرفض الثورة، على الأقل كما يبدو من خلال هذه التحليلات الأولى، فلأنّ الثورة تفترض محاربة المواطنين لبعضهم البعض، محاربة عنيفة تتجاوز الصراعات البسيطة. في هذا العراك والتحارب، تتشتت المجموعة وتفنى بعدما كانت تشدّها وحدة روحية عميقة. الحروب الأهلية، في رأي سبينوزا، إنما هي العلامة على وهن الدولة، وإنّ حقّ الدولة وقوّتها يظلاّن رهن قوّة الجمهور من حيث إنه يشكّل وحدة روحية: «يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أوّلا أنّ الإنسان الذي يملك، في حال الطبيعة، أكثر قوّة وأكثر استقلالية من غيره هو ذلك الذي يعيش على مقتضى العقل؛ وكذا الشأن بالنسبة إلى المدينة، فهي تملك من القوّة والاستقلالية بقدر ما تتأسّس على مبدإ العقل وتسلك على مقتضاه.

1. لينين، **الدولة والثورة**، الطبعة الفرنسية، باريس، المنشورات الاجتماعية، 1947، الفصل الأوّل، ص. 21؛ والفصل الخامس، ص. 82-83، 92.

وفعلا، يتحدّد حقّ المدينة بقوّة الجمهور الذي يسلك كما لو كان بدافع روح واحدة؛ ولا يمكن إطلاقا تصوّر وحدة الأرواح هذه إن لم تكن غاية المدينة[1] المرموقة هي عين الغاية التي يوصي بها العقل السليم بوصفها ما يفيد النّاس جميعا»[2]. تكمن عظمة الدولة وقدرتها، وإذّاك عظمة الجماعة السياسية وقدرتها، في وحدتها. وإنّ قوّة الفرد الذي يعيش في المجموعة تتجاوز قوّة الفرد المتوحّد، لأنّه «إذا اتّفق شخصان على توحيد ما يملكانه من القوّة، فإنّ ذلك سيزيدهما قوّة وسيمنحهما بالتالي أكثر حقّا على الطبيعة ممّا كان لكلّ منهما بمفرده. وكلّما زاد عدد الأشخاص المتّحدين بهذا النّحو، زاد حقّهم جميعا»[3]. فمن الواضح إذًا أنّ النّاس لا يستطيعون العيش ولا يقدرون على العيش الجيّد بدون أن يتّحدوا ويتعاونوا. غير أنّ مجرد تجميع قوى الأفراد المتفرقة لا يكفي وحده لتأسيس دولة مستقرة: إذ لا بدّ من الاتحاد. والحال أنّ مشكل الاتحاد مشكل سياسي معقّد يتطلب في ذات الوقت احترام الطبيعة وتدخّل العقل. فلكي تتحقق الوحدة لا بدّ للمجموعة أن تنتظم بصورة معقولة، وفقا «لتعاليم العقل»، على حدّ تعبير سبينوزا. معنى ذلك -بلغتنا السياسية الراهنة[4]- أنّ المجموعة السياسية تصبح دولة وتظلّ هكذا عندما تُنشئ منظّمات ومؤسسات موجّهة لأغراض سياسية معيّنة تحدوها إرادة حفظ كيانها المستقلّ، وعندما تسهر على أن تكون الأعمال التي بها تريد تحقيق هذه الأغراض المعيّنة ملائمة لهذه الأغراض ومنسجمة معها. وتكون الوحدة التي تتحقق بهذه الشروط تعبيرا عن عظمة الدولة وضمانا لها. فالدولة -أو المدينة- التي تقوم على العقل وتحتكم به تكون أعظم من غيرها، كما يؤكّد سبينوزا بشدّة في **الرسالة اللاهوتية السياسية** وفي **الرسالة السياسية**[5]. ولذا فإنّ «الأعمال التي لا أحد يمكنه أن يُحمل على القيام بها طمعا أو خوفا»[6] -كأن لا يحسّ، ولا يعتقد، ولا يفكّر فيما

1. اللفظ اللاتيني Civitas قد ترجمه س. زاك بـ«المدينة»، كما تُرجم في طبعة Pléiade بـ«الأمّة»؛ ويمكن أن نترجمه أيضا بلفظ «الدولة».
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 7.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 13.
4. Cf. J. Freund, *L'essence du politique*, 3ème partie, ch. 9, pp. 651-653.
5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 7.
6. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 8.

يعتقد ويحسّ ويفكّر، وهذه أمور محالة ـ لا يمكن أن يأمر بها أيّ قانون من قوانين الدولة نظرا إلى لا معقوليتها. فلو كان الأمر جائزا فهي ستفضي ـ باعتبار ما تفرضه من نفي الوعي لذاته وعدم اندماج الأفعال والآراء ـ إلى استياء المواطنين وتمرّدهم وقيامهم «بثورة عارمة»[1] تفكّ وحدة الدولة وتخرّبها.

الثورة، والسخط الذي قد يفضي إلى تمرّد الشعب، دلائل على الصراعات القائمة بين مختلف الطبقات الاجتماعية ـ أو، بلغة سبينوزا، مختلف «الأحزاب» و«العشائر» ـ وعلى الشرخ الحاصل في العقد الاجتماعي، والمستنزف لقوّتها وحقّها المترتبين على «قوّة الجمهور عامّة»[2]. فالدولة يصيبها الوهن إذا كان سلوك الحاكمين فيها قائما على الجور والتجاوز إذ يُدفع المواطنين إلى الاتحاد ضدّها والتصدّي لها وتحدّيها بالخروج عن طاعتها والتمرد عليها[3]. إنّ الدولة التي تريد أن تحافظ على عظمتها وسلطتها لا بدّ لها أن تحافظ على «أسباب الخشية والاحترام»[4] التي بدونها تفقد كيانها كدولة. انطلاقا من هذا المبدأ، يستنتج سبينوزا بعض القواعد للسلوك، قواعد أخلاقية وحقوقية على حدّ السواء، خدمة لصاحب السلطة، وهي تتلخص في قاعدة واحدة، هي ألا يعبثوا أبدا وبصورة علنية[5] بالقوانين التي وضعوها هم أنفسهم: «وهكذا فإنّه لا يمكن إطلاقا لسيّد القوم أو لأصحاب السلطة أن يجوبوا الشوارع في حالة سكر أو في حالة عراء مع المومسات، وأن يسلكوا سلوك المهرّج ويخرقوا جهرًا القوانين التي وضعوها بأنفسهم أو يحتقروها، من غير أن يفقدوا هيبتهم وجلالتهم: فهذا محال، كاستحالة أن يوجدوا ولا يوجدوا في نفس الوقت. وأخيرا يؤول تقتيل الرّعايا ونهبهم واختطاف العذارى وما إلى ذلك من الأعمال البشعة إلى تحويل الخشية إلى نقمة، وبالتالي إلى تحويل الحالة المدنية إلى حالة حرب»[6]. وعليه فإنّ ما يضع حدّا لحقّ الدولة وقوّتها إنما هو بالذات ما يقتضيه حفظ هذه القوّة ذاتها. إنه تصوّر رائع، إذ يجعل الممارسة الفعلية

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 9.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 9.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 4، الفقرة 4.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 4، الفقرة 4.
5. ماكيافلّي، **الأمير**، الفصول 10-18-19.
6. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 4، الفقرة 4.

للسلطة العليا المطلقة وقفا على وجود توازن واعتدال يضمنان استقرارها وبقاءها. إنه حدس سياسي رائع، نقلاً لحدس رائع آخر من الإيتيقا ـ إيتيقا **أرسطو** الذي يضع الخير بوصفه عكس الإفراط[1] ويقدّم الفضيلة على أنها القدر الوسط ـ إلى السياسة. إنه مذهب رائع، يعبّر عن واقعية سبينوزا السياسية، من منطلق تصوراته العقلانية والرياضية[2]. إنه تصوّر سبينوزي بحت، وإن استوحاه سبينوزا من **أرسطو** إذ كان مطّلعا عليه، على الأقل على نحو ما بيّن ذلك **ولفسون**[3] طويلا في فصل كامل. إنّ طرافة سبينوزا تتمثل في نقله لتصوّر إيتيقي إلى الصعيد السياسي، وفي الانطلاق من قانون يتعلق بسلوك الفرد لاستقراء قانون يتعلق بالسلطة السياسية وتوازنها، فإذا تمّ إغفال هذا القانون أو خرقه، خُرّبت الدولة وهلكت. هنا أيضا تبقى تعاليم سبينوزا ذات راهنية لافتة للإنتباه: إنّ الإفراط في القوّة يؤول إلى خراب كلّ قوّة؛ وإنّ الإفراط في السلطة يعودان بالوبال كضعف السلطة أوغيابها؛ وإنّ الدولة التي تريد أن تكون كل شيء ينتهي بها الأمر إلى أن تصبح لا شيء. فالإفراط في «السيادة المطلقة» يصبح كلّيانية ويجرّ إلى خراب الدولة إن آجلا أو عاجلا. ولا يعبّر هذا التصور، عند سبينوزا، عن تفاؤلية مثالية بقدر ما يعبّر عن واقعية إيجابية.

في هذا السياق يندرج بحثنا في مشكل أساسي من مشاكل الفلسفة السياسية لدى سبينوزا، مشكل مستقبل المؤسسات ومستقبل الثورة[4]، وهو مشكل شديد الارتباط بمشكل الاستقرار السياسي.

في كتابه عن **سبينوزا وبزوغ الليبرالية**، يبحث **فوير** في نشأة فلسفة سبينوزا السياسية، فيضعها في إطارها التاريخي والسياسي والديني ليبيّن بعدئذ أنه لا يسعها إلا أن تستبعد فكرة الثورة. لقد عاش سبينوزا في جمهورية **هولندا**، في فترة عصيبة من تاريخها، ولم يفته أنّ المواطنين في معظمهم كانوا يخضعون للأحكام المسبقة الملكية[5] والدينية. كان

---

1. أرسطو، **أخلاق نيقوماخوس**، الباب الثاني، الفصل الرابع.

2. Hubbeling, *Spinoza's methodology*, ch. 1, p. 33 ; ch. 2, p. 78, Appendix 2, pp. 103-124.

3. H.A. wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. 2, ch. 19, pp. 233-260.

4. Cf. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 4, p. 84 et ss.

5. P. Geyl, *The Netherlands in the 17th Century*, part. II, 1648-1715, ch 6, B,

واعيا بصراع المصالح بين الأحزاب السياسية، وكان على بيّنة بمقتضيات الحرب المهددة للبلد من الخارج والمخلّة به في الداخل إذ تقاسمته نزعتان سياسيتان متكارهتان؛ كان يعلم أنّ كل هذه العوامل تفرض حدودا ضيّقة على الممارسات الديمقراطية وعلى طموحات الجمهوريين التحررية، أنصار الوكيل الكبير **يان دي فيت** (Jean de Witt) الذي كان فيما يبدو صديقا حميما له. ويبيّن **فوير** في بقية تحليله لنشأة مذهب سبينوزا السياسي أنّ في الفترة ما بين 1665 و1670، وهي سنوات تكوين فكره السياسي، حيث ألّف **الرسالة في اللاهوت والسياسة**، وجد سبينوزا نفسه حيال مشكل أقلمة الليبرالية السياسية داخل مجتمع ما زال في مرحلة التدرب على النظام الديمقراطي. من هذا المنطلق وعلى اعتبار التباين المتزايد بين التعصب الديني والتحجر السياسي لدى عموم المواطنين من جهة، والسياسة التحررية التقدمية لدى أصحاب السلطة من جهة أخرى، وجب على سبينوزا أن يطرح مشكل الاستقرار السياسي (نظام سياسي وانسجام اجتماعي) ومشكل الثورة.

تتضمن فلسفة سبينوزا ذاتها ـ فلسفة الإنسان الحر، وفلسفة الحياة والحب ـ العناصر التي تجعل منها فلسفة عويصة شاقة، فلسفة جُعلت لنخبة المفكرين وحتى السياسيين[1]، لكنها فلسفة التسامح (الديني خاصة) والإصلاح المؤسساتي في مقابل الأخلاق والإيديولوجيا الدينية[2] الكلفينيتين. فـ**سبينوزا** لا يمكنه، نظرا إلى مذهبه الحلولي وفلسفته السياسية، إلا أن يرفض مذهب الإنتخاب الكلفيني. إنّ إيتيقا الإنسان الحرّ ـ إذ يكتب سبينوزا أنّ الخير الأعظم عند الذين يبحثون عن الفضيلة يكون مشتركا بين الجميع، والجميع يستطيعون التمتع به على قدم المساواة[3] ـ تتعارض مع اللاهوت الكلفيني الذي يقرّ بضعف الإنسان وطبيعته الآثمة

---

para. 3, pp. 96-147.

ويجدر التذكير بما تخلّل هذه الأحداث من مؤامرات بين أسرة أورنجا وملكي فرنسا وإنغلترا.

1. M. Frances, *Spinoza dans les pays néerlandais dans la seconde moitié du XVIIème siècle*, Paris, Alcan, 1937, ch. 2, pp. 92-94.

2. Cf. J. Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Paris, Gallimard, 1976, ch. 1, pp. 22-24, 56-59, 85 ; ch. 4, pp. 162-163, 165.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 36.

أصلا[1]؛ فعلى العكس، يؤكّد سبينوزا أنه لا شيء في طبيعة الإنسان يمنعه من إرساء وجوده بناء على سعيه إلى الخلاص، ولا شيء في طبيعته يجعله متّهما أو يقضي بضياعه أو بخلاصه. فالخير الأعظم[2]، المشترك بين الجميع إنما يُستخلص من الطبيعة الإنسانية ذاتها. وفي نفس الوقت يلاحظ سبينوزا أنّ البشر لا يملكون عموما رباطة الجأش اللازمة لممارسة الفضيلة، أي لممارسة الفلسفة والسياسة الليبراليتين: إذ غالبا ما تدخل قوانين العقل طيّ النسيان؛ ولا يكفي معرفتها حتى تصبح مبادئ للحياة، بل إنها تتطلب مراسا طويلا وجُهدا جَهيدا؛ ولذا فهي تبقى بلا جدوى لدى عموم النّاس المتعوّدين على حياة الخشية والخوف، الخوف من الله ومن يوم القيامة ومن عذاب الآخرة. بالنسبة إلى كل هؤلاء، يمثّل لاهوت التأثيم الأساس الأخلاقي لوجودهم، بينما تتمثل حياة الحكيم في السعي إلى الحرية وإلى هناءة النفس. ويؤكّد **فوير** على هذه الفكرة بذكره لشاهد من سبينوزا: «لمّا كان من النّادر أن يعيش النّاس على مقتضى العقل، فإنّ هذين الانفعالين، أعني التذلّل والنّدم، وكذلك الأمل والخشية، إنّما هي انفعالات تنفع أكثر ممّا تضرّ؛ وبالتالي فإنْ كان لا بدّ للمرء أن يُخطئ فليخطئ بهذا المعنى. ذلك أنّه لو كان أصحاب النّفوس العاجزة على نفس الدرجة من الغطرسة، لا شيء يخجلهم ولا شيء يخيفهم، فما الذي سيوحّد بينهم ويردعهم؟ **فالرعاع رهيب إذا لم يردعه رادعٌ**»[3]. ويلمح **فوير** في هذه الحاشية أصداء مؤكَّدة للفيلسوف هوبز.

ويقدّم **فوير** فلسفة سبينوزا الإيتيقية والسياسية على أنها أوّل محاولة للفلسفة الليبرالية التي تجد نفسها هكذا قبالة أخلاق الحشود الشعبية المتعودة على العيش في الخوف والقهر. إنّ حشود النّاس هذه كانت تتألف، في أمستردام خاصة، من الفئات الاجتماعية الأكثر فقرا، كالعمّال والحرفيين وصغار المتاجرين، المتشبثين كلهم بالأرثودكسية الكلفينية. كانت هذه الفئات المحرومة تنظر إلى أخلاق الطبقة المهيمنة وإلى نمط عيشها الحافل بالتبذير على أنهما مناقضين للأخلاق الكلفينية الطُّهرية

1. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 54: «ليس النّدم فضيلة، أي أنّه لا يتولّد من العقل؛ بل يكون الشخص الذي يندم عن فعله شقيّا أو عاجزا مرّتين».
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، البابالرابع، القضية 36.
3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 54، الحاشية.

المتزهدة. وفي الآن ذاته، كانت تبدو لهم فلسفة الحزب الجمهوري الليبرالية فلسفة نخبة حاكمة لها ما تخصصه من الأوقات للتأمل الفلسفي في الحرية. ويصف **فوير** الطبقة الشغيلة المحرومة بأنها مؤهّلة، نظرا إلى وضعها وإلى ظروف عيشها، للأخذ بتعاليم الملّة الكلفينية التي يقول عنها إنها ملّة الحاسدين[1]. ففي السنوات العصيبة للحزب الجمهوري ظهر شيئا فشيئا نوع من الاستبداد «الديمقراطي» لدى عامّة الشعب استخدمه الحزب **الأورنجي** في محاربته لحزب الجمهوريين، ويقارنه **فوير** بالاستبداد الذي ظهر في القرن التاسع عشر في حزبيْ **لويس-نابليون بونابارت و** الجنرال **بولنغي**، وفي القرن العشرين في الحزب القومي-الاشتراكي **والحزب** الفاشي. وجد الجمهوريون الليبراليون أنفسهم في مواجهة مع مشاكل الجوع والمرض -إذ قتل الطاعون 18000 نسمة بأمستردام سنة 1656- ولم يفلحوا أبدا في حلّ مشكل سياسي رئيسي: إقامة توازن بين القوى الاجتماعية، ممّا قد يساعد على إنماء الليبرالية الديمقراطية.

لكن رغم كل الصعوبات الاجتماعية والاقتصادية الخارجية التي عرفها الحزب الجمهوري الماسك للسلطة، فإنّ سبينوزا، كما **قدّمه فوير**، كان ليس فاقدا للأمل لمّا كتب سنة 1670 **الرسالة اللاهوتية السياسية**. لقد تمّ إبرام معاهدة صلح مع إنغلترا عام 1667 وبالتالي تمّ إيجاد حلّ وقتي لمشكلة السلم مع بريطانيا العظمى. إنّ سبينوزا، شأنه شأن أصدقائه الجمهوريين، من دعاة المحافظة على الوضع الراهن في السياسة، وذاك هو مبتغاه الذي يريد تبريره في **الرسالة اللاهوتية السياسية** التي رأى فيها **فوير** عملا إيديولوجيا[2]. **فالرسالة اللاهوتية السياسية** ليست -**في فصولها** السياسية- مصنّفا في علم السياسة: إنّ سبينوزا لا يحلل عموما أسس وطبيعة ووظيفة السلطة السياسية أو النظام الجمهوري بقطع النظر عن المعطيات التاريخية أو الجغرافية الدقيقة. ففي نظر **فوير**، تكاد تكون **الرسالة اللاهوتية السياسية** مجرّد رسالة «هجاء» تمّ تأليفها في ظروف معيّنة ولغاية محددة: إذ يضمّنها سبينوزا المبادئ العامة لمذهب الحزب الجمهوري ويؤسس أرضية سياسية وبرنامج عمل قابل للاستعمال توّا ضمن الاستراتيجية السياسية لحكومة **يان دي فيت** وحزبه، في معارضته لمناوشات الحزب الأورنجي

---

1. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 4, p. 88–89.
2. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 4, p. 119–135.

الذي كان يرمي إلى قهر الجمهوريين والإستيلاء على الحكم ولو كان ذلك بالثورة والعنف. في هذه الأوضاع كان الحزب الجمهوري هو الحزب الحاكم وليس الحزب الثائر؛ أمّا حزب الثورة فكان يتألف من الأورنجيين ومن الحشود الكلفينية، فهو حزب التمرّد على مؤسسات الدولة بالعنف وبالحرب الأهلية. هكذا انساق سبينوزا إلى نقد الثورة[1]، خوفا على استقرار النظام الجمهوري. إنّ نقد الثورة واستنكارها من طرف فيلسوف سياسي كـ**سبينوزا**، هذا الذي يظلّ الحكم الديمقراطي في نظره أفضل حكم، أمرٌ يضعنا أمام مفارقة من مفارقات نسق السياسة السبينوزية التي تتقدّم من جهة على أنها فلسفة ليبرالية، وتستنكر من جهة أخرى كل شكل من أشكال الثورة.

ينظر **فوير** إلى هذه المفارقة على أنها تعبّر عن تفكّك وعدم انسجام في فكر سبينوزا السياسي. وحتى نرفع هذه التهمة لا بدّ منَ الإشارة إلى أنّ آفاق سبينوزا قد تغيّرت بين فترة تأليفه **للرسالة اللاهوتية السياسية** (1665-1670)[2] وفترة تأليفه **للرسالة السياسية**. ففي الرسالة الأولى يعرض سبينوزا الأحداث ويحللها ويؤوّلها. وفي الثانية يفحص إشكالا سياسيا عامّا، يتعلق بالضمانات الدنيا لقوّة الدولة وحقوق المواطنين، الضمانات التي لا بدّ أن تتوفر عليها المؤسسات وإلاّ هلكت الدولة بما هي كذلك. لا شك أنّ الظروف الخاصة بتاريخ المقاطعات الهولندية، فيما بين 1665 و1670، قد أوحت إلى سبينوزا بعض أفكاره المعروضة في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، كما أوحت له موقفه من الثورة الإنغليزية التي قام بها **كرومويل**

---

1. يحاول **فوير** (Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 4, pp. 90-91) أن يشرح المفارقة المتعلقة بفلسفة ليبرالية تنقد وترفض الثورة، بالمقارنة مع مذاهب سياسية سابقة على الثورة. لقد نشأت فلسفة الثورة في القرن السادس عشر في كنف الفكر الديني. فبعد واقعة **سان برتيليمي** (*La Saint-Barthélémy*) درس الفلاسفة والمفكّرون الهوغونوتيون **التوراة** بحثا عن نصوص تبرّر الصراع المسلّح ضدّ الطغيان وتدعو للتصدّي العنيف ضدّ الملوك الكاثوليكيين. وهكذا فأولئك الذين يطلق عليهم «**الموناركوماكيون**» («monarchoma-ques») كانوا أوّل المفكّرين القائلين بحقّ الثورة. فـ**دوبليسي مرناي** (Duplessy Mornay) وهو هوغونوتي فرنسي، ولعلّه أرقى الموناركوماكيين، قد كان له تأثير كبير في الأفكار السياسية للحزب الأورنجي. ومن جهتهم، فقد أحلّ المفكّرون الكاثوليكيون اغتيال الطاغية.
2. سبينوزا، الرسالة 30، إلى ألدنبورغ؛ والرسالة 31 من ألدنبورغ إلى سبينوزا؛ والرسالة 32 من سبينوزا إلى ألدنبورغ، بتاريخ 20 نوفمبر 1665.

(Cromwell). لكن يبدو لنا أنّ هناك بعض المبالغة فيما يقوله **فوير**، عندما يؤكّد أنّ موقف سبينوزا من فشل ثورة كرومويل جعله يؤلف نظرية في التحوّلات الاجتماعية مماثلة تماما لنظرية المحافظين المعاصرين[1]، وأنّ سبينوزا مناهض بصورة مبدئية للثورة، وعندما يختم قوله بأنّ سبينوزا «يضع مبدأ عاما لعلم الاجتماع السياسي مفاده أنه لا يمكن للشعب أن يغيّر نظام الحكم؛ وإذاك فالثورة مستحيلة»[2]. ويستطرد **فوير** يقول «إنّ سبينوزا يدعو بالتالي إلى التسليم بالحكم السياسي القائم»[3]، لأسباب يراها **فوير** عمليّة، وليست نظرية أو علميّة. ويعلل **فوير** تأويله هذا بإثبات أنّ تحاليل سبينوزا السياسية، إذ تقرر امتناع الثورة عموما، تلائم ما يستخلصه من الحالة الخاصة بـ**المقاطعات المتحدة**: «ممّا معناه أنّ الانقلاب السياسي الذي قد يقوم به الأورنجيون سيكون مناقضا لقوانين علم السياسة»[4]. من الواضح أنّ الطرح الذي يضعه **فوير**، مع أنه يبرز حقّا وبكامل الدقة الدوافع الخاصة التي جعلت سبينوزا يؤلف **الرسالة اللاهوتية السياسية**، إلا أنه يضعنا إزاء تأويل جزئي ومُغرض لنظرية سبينوزا عن الثورة. هذا الطرح لا يمكن قبوله، لأننا لا نقبل أوّلا بدراسة فلسفة سبينوزا استهلالا بتفكّكها وعدم انسجامها. أليس أن نكتب عن سبينوزا هو أن نراهن على انسجامه؟ فلا بدّ إذًا من مراجعة نصوصه، تقصّيا لهذا الانسجام. ولعل أفضل طريقة هي أن نسلّط على **الرسالة اللاهوتية السياسية** أضواء نستمدّها من **الرسالة السياسية**، وأن نطبّق في فهمنا لهذه النقطة بالذات المتعلقة بمشكل الثورة ما أعلنته **مادلان فرانساس** (Madeleine Francès) بشأن فهمنا لفكر سبينوزا السياسي عموما، إذ كتبت: «إذ في غياب قراءة متماسكة لفلسفة سبينوزا السياسية، اعتُبر حقّ الشعب في الثورة ملجأ أخيرا ضدّ تجاوزات السلطة العليا»[5]؛ وهكذا فهي تبيّن أهمّية القيام بقراءة شاملة لنصوص سبينوزا السياسية.

---

1. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 4, p. 92.
2. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 4, p. 92-93.
3. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 4, p. 93.
4. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 4, p. 93.
5. M. francès, *La liberté politique selon Spinoa*, pp. 319-320.

إذ ليس من الثابت أنّ سبينوزا يستنكر كل أشكال الثورة ـ أي اغتصاب الحكم بالعنف من أجل إعادة بناء الصرح السياسي ـ مهما كانت أسبابها وأغراضها، وأنه يرى إعدام الملك **شارل الأوّل** وسجن الموطّنين المساواتيين[1] وتطهير الكولونيل **برايد** ـ ثلاث وقائع أساسية في الإستحواذ على الحكم من طرف كرومويل ـ قد كانت كلها نتائج ضرورية مترتبة عن الثورة. لا شكّ أنّ سبينوزا يتسرع في معاينة فشل الثورة الإنغليزية، إذ تمنحه هذه الثورة فرصة فريدة لبلوغ هدف مزدوج، نظري وعملي: الوقوف في صفّ أصحابه الجمهوريين ضدّ الأورنجيين، والإفصاح عن مبادئ سياسية عامّة. إنّ تقدير فشل ثورة كرومويل في الفصل 18 من **الرسالة اللاهوتية السياسية**، يسمح لـ**سبينوزا** بتبيين أنه لا يرفض فقط الحكم الملكي بما هو نظام يقوم على سلطة شخص واحد، بل يرفض كل حكم يقوم على العنف، كالحكم الملكي، مهما كان عنوان هذا الحكم ـ على نحو حديثنا عن «العنوان الاجتماعي» لشركة ما. إنّ سبينوزا يرفض الثورة لأنها تحطّم البنى الأساسية لحياة الإنسان، ولا يهمّ ما إذا كانت هذه الثورة ثورة جمهورية محاربة للحكم الملكي، أو ثورة ملكية ضدّ النظام الجمهوري. وهكذا يجوز لـ**سبينوزا** أن ينقد، من جهة، آمال الحزب الأورنجي الهشّة واللاّ معقولة، وأن يعبّر، من جهة أخرى، عن الخيبة التي ولّدتها جمهورية كرومويل في نفوس الهولنديين. فالمواطنون الهولنديون في معظمهم والطبقة السياسية الجمهورية قد تابعوا باهتمام وتعاطف **الثورة الطُّهرية** الإنغليزية، إذ رأوا فيها ثورة الشعب ضدّ الملك الخائن؛ لكن حالما تمّ الإعلان عن الحكم بإعدام الملك، غيّر الجمهوريون، شعبًا وقادةً، من رأيهم، وفقدوا كل تعاطف مع الثورة الطّهرية. وسعت **المجالس العامة** لى التوسط لفائدة الملك وأرسلت وفدا لطلب العفو عنه، بلا جدوى إذ تمّ إعدامه بقطع رأسه. بدا إعدامه للجميع قتلا للأب، وتحوّل التعاطف الذي كانت تشعر به الحشود الشعبية الهولندية المنتمية للديانة البروتستنتية إلى دهشة وذهول، فإلى استبشاع وسخط، فإلى حسرة على الملك. وتخلّى الإكليروس والشعب الهولندي، باستثناء

1. CF. C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism, Hobbes to Locke*, pp. 107-154.

الحكومة والبرلمان، عن قضيّة **الرؤوس المستديرة** وانتقل تعاطف الشعب إلى عائلة **الستيوارت**[1].

يعزو سبينوزا فشل ثورة كرومويل إلى كونها لم تكن ثورة حقيقية[2]. ويجدر أن نمنح النقد الذي يوجّهه سبينوزا للثورة الإنغليزية بُعده الحقيقي ضمن **الرسالة اللاهوتية السياسية**: فـ**سبينوزا** يتحدث عن هذه الثورة بوصفها ظاهرة حديثة لا تزال تبعاتها جليّة على الصعيد العسكري والاقتصادي والسياسي، وعلى مستوى الحياة في الداخل وفي العلاقات الخارجية بين **المقاطعات المتحدة** والبلدان الأوروبية العظمى. وإنّ سبينوزا لا يعود إلى هذه الثورة ولا يذكرها في **الرسالة السياسية** الصادرة بعد **الرسالة اللاهوتية السياسية**، والتي تخلو من البعد الجدلي والإيديولوجي لهذه الأخيرة، وترنو إلى أن تكون مصنّفا علميّا موضوعيا. ويمكن تعليل نقد سبينوزا للثورة الإنغليزية بحلول ظروف معيّنة لا بدّ من التذكير بها. نذكر أوّلا الخيبة المترتبة عن الظلم والقهر اللذين سلّطهما حزب كرومويل على المجتمع السياسي الإنغليزي في سبيل احتكار السلطة. بيد أنّ إجراءات القهر والظلم انقلبت ضدّ أصحابها وأهلكتهم، ولم ينجرّ عن العنف سوى هلاك أصحابه[3]. وثانيا فبعدما انتصبت عائلة **الستيوارت** على العرش من جديد، دخلت **إنغلترا** الاستعراش في حرب ضدّ **المقاطعات المتحدة**، ولم يُوقَّع السلم بين البلدين إلا سنة 1667 بمدينة **بريدا**[4]. ومنذ سنة 1670، ظهرت بوادر الحرب من جديد بين القوّتين. لعلّ سبينوزا، إذ وقف في صفّ الحزب الجمهوري الهولندي، لم ينقد بمثل هذه الشدة، في مثل

---

1. J. Geddes, *History of the administration of John de Witt*, New York, 1880, cité par Feuer, o.c., p. 91.

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 880: «...غالبا ما نرى شعبا يغيّر الطاغية، لكن لا نراه يتخلص من الطغيان ذاته، أو يعوّض الحكم الملكي بحكم آخر. ومثل هذه المأساة قد حدثت للشعب الإنغليزي، إذ بعدما سعى إلى الدواعي القانونية التي تبرّر إلغاءه للملكية، ظنّ أنّه سينجح حقّا في إبطالها، غير أنّه ما نجح إلاّ في إسالة بركة من الدماء وفي الولاء لملك جديد تحت اسم جديد (كما لو كان الأمر يتعلق بمجرّد اسم وعنوان)».

3. لم تكن الثورة الإنغليزية آخر مثال للقاعدة التي تقول «إنّ الثورة تتغذى من أبنائها». فلا شكّ أنّ الذين يفوزون بالحكم سرعان ما يتناسون ما سبق أن تمتّعوا به من المحفزات والمزايا. انظر ماكيفيل، **الأمير**، الفصلان 6 و 7.

4. Cf. P. Geyl, *The Netherlands in the 17th Century*, Part. 2, 1648–1715, ch. 6,C, 3, p. 95.

هذه الظروف العصيبة بالنسبة لوطنه، حزب كرومويل وثورته، إلاّ للإعلان أمام الملأ أنّ الحزب الجمهوري الهولندي لا يساند إطلاقا كرومويل وتجاوزاته. ولعلّه، كما افترض بعض مؤرخيه، قد تصرّف بهذا النحو مراعاةً لـ**إنغلترا** الاستعراش وتمهيدا لربط علاقات أفضل بين البلدين بإزالة كل أسباب استياء **إنغلترا** من **المقاطعات المتحدة**. فلو وضعنا الحكم الذي أطلقه سبينوزا على الثورة الإنغليزية في الإطار السياسي الضيّق عصرذاك واعتبرنا العلاقات الديبلوماسية القائمة بين **إنغلترا والمقاطعات المتحدة** في سنة 1670، لبدا لنا هذا الحكم نقدًا للتجاوزات الساسية لحزب كرومويل، من دون أن يكون رفضا للثورة ذاتها. وعلى ذلك لا يجوز أن نرى في ملاحظات **الرسالة اللاهوتية السياسية** عن الثورة رفضا قطعيا لكل ثورة. في هذه النقطة بالذات، يبدو لنا الطرح الذي قدّمه **فوير** في كتابه عن **سبينوزا وبزوغ الليبرالية** غير مقبول، لأنه لا يرى في مذهب سبينوزا إلا مجرّد ردّ فعل أمام وضع سياسي محلّي.

وحتى نفهم تصوّر سبينوزا للثورة والوظيفة التي يوليها إيّاها ضمن نسقه السياسي، لا بدّ من الانتباه إلى أنّ القضية السياسية المركزية تتمثل في نظره في البحث عن طريق وسط بين الحالة الطبيعية والاستبداد[1]. وتلعب الحالة الطبيعية دورا مزدوجا في فكر سبينوزا السياسي: إنها الحالة التي ينطلق منها الإنسان مرتقيا من الحياة البيولوجية المحضة إلى حياة المجموعة حيث يمكنه، إذا توفرت الظروف المناسبة، أن يبلغ مرتبة التواصل الروحي مع أمثاله من البشر[2]. ويكون لتجاوز الحالة الطبيعية تأثير في العلاقات السياسية القائمة بين الراعي والرعية: فالسلطة العليا، إذ تستحوذ على جميع الحقوق التي يتخلى عنها الأفراد، تملك القدرة وبالتالي الحقّ كي تفرض عليهم إرادتها بكلّ الوجوه الممكنة. ومن جهتهم فإنّ الأفراد، إذ يصبحون في ذات الوقت رعايا ومواطنين، يحتفظون، في المجتمع السياسي، بحقّهم السنيّ في حفظ كيانهم وفي التفكير. ولمّا كانت سلطة الدولة مساوية لمجموع سلط رعاياها، يرى سبينوزا أنه

---

1. R.J. McShea, *The political philosophy of Spinoza*, ch. 5, pp. 84–85.

2. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, ch. 8, pp. 229–232 ; « société et communion chez Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1958, pp. 273–275, 278–281.

من صالح الدولة أن تسهّل الإجراءات التي تسمح للمواطنين بأن يعيشوا أحرارا وعلى مقتضى العقل والتي تشدّهم هكذا إلى الدولة[1]. لكن الدولة تنهك نفسها إذا كانت قوانينها جائرة أو غير معقولة[2]. ويعزو سبينوزا إلى الأوضاع السياسية الفاسدة، بل المرَضية، أكر ممّا يعزو إلى خبث الإنسان، ما يلاحَظ من عدم احترام للقوانين ومن تمرّد وثورة. وبالفعل فإنّ سبينوزا يؤكّد أكثر من مرّة أنّ النّاس ليسوا مواطنين بالسليقة، بل يصبحون مواطنين. وإنه من مصلحة الدولة أن تسمح لمواطنيها بممارسة حقوقهم السنيّة، إذ لو حرمتهم منها لوقفوا ضدّها وتحوّلت الصراعات الفكرية إلى حروب أهلية وانحلّ المجتمع السياسي وعاد لى الحالة الطبيعية. أمّا الدور الثاني الذي تلعبه الحالة الطبيعية ضمنة نسق سبينوزا السياسي فهو أنها بمثابة الرقابة ضدّ تجاوزات السلطة المطلقة للدولة. فكما تلاحظ **مادلان فرانساس**، «فإنّ حقّ الشعب في الثورة، في فلسفة سبينوزا السياسية، إنما هو الملجأ الأخير ضدّ تجاوزات السلطة العليا...»[3]. وذلك لأنّ البشر، كما يبيّن سبينوزا في **الإيتيقا** وفي **الرسالة السياسية**، سواء أكانوا حاكمين أو محكومين، يعيشون تحت وطأة أنويّتهم ومخيّلتهم فيظنّون أنّ لديهم من الحقوق أكثر ممّا يستطيعون فرضه وجلب الاحترام إليه. هذه الاعتقادات والظنون والخيالات والأوهام هي التي تستحث، في نظر سبينوزا، السلوك السياسي المرَضي.

وفي الفصل السادس عشر من **الرسالة اللاهوتية السياسية**، يعترف سبينوزا للسلطة العليا، أي للدولة، بالسيادة المطلقة على رعاياها، سيادة تعدّلها متطلّبات وظيفتها الخاصة المتمثلة في حفظ المجتمع السياسي وتحقيق الوئام بين المواطنين. وفي الفصل الخامس من ذات الرسالة، يؤكّد سبينوزا على وجود عصيان طبيعي لدى لشعب إذ ينفر من الرضوخ للقوّة وحدها: «إلا أنّ الطبيعة الإنسانية لا تتحمل أن تظلّ في حالة قهر مطلقة وكما يقول **سنيكا**، الكاتب المسرحي: **ما استطاع أحد أن يمارس العنف في الحكم مدة طويلة، أما الاعتدال في الحكم فيدوم.** فطالما كان الناس

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 5، الفقرة 5.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 2، الفقرة 21. وإنّنا نجد عند سبينوزا، مثلما سنجد لاحقا عند لينين، لكن بمعنى مختلف سنحدّده فيما بعد، فكرة «تهافت» و«هلاك» الدولة.

3. M. francès, *La liberté politique selon Spinoa*, pp. 319-320.

يسلكون بدافع الخوف وحده فإنهم يفعلون أشدّ الأشياء تعارضا مع إرادتهم ولا يتأملون الفعل من حيث فائدته وضرورته، بل إنهم لا يهتمّون إلا بإنقاذ أنفسهم وبعدم تعرضهم للألم. ويستحيل عليهم بألاّ يتلذذوا بما يصيب سيّدهم وصاحب السلطة عليهم من شر وخسارة، حتى لو كان في ذلك ضرر بالغ عليهم، كما يستحيل ألا يتمنوا له الشر وألا يرتكبوه عندما يستطيعون. والواقع أنّ أشدّ ما يؤلم الناس هو خضوعهم لأمثالهم وسيطرة هؤلاء عليهم»[1].

يلاحظ سبينوزا في هذا النص أنّ البشر «على استعداد طبيعي»[2] للتصدّي، بالعنف إن لزم، لكلّ ما يقف ضدّ نزوعهم إلى البقاء وضدّ رغبتهم في الوجود كبشر: التصدّي للإرغام والقسر والقهر. ويتجلّى هذا النزوع المشترك بين كل النّاس في خضوع المحكومين بصعوبة لقواعد الحياة الجماعية ولقوانين الدولة ولكل ما يتطلب الطاعة. فطالما لم يقع إعدادهم و«ترويضهم» بفضل نظام تربوي، لاهوتي وسياسي معا، فإنه يمكن إرغامهم، بالتخويف، على احترام القوانين: بحيث يكون خضوعهم نتيجة تحكّم وقتيّ شاقّ في عصيانهم الطبيعي. وفي أقصى الحالات يتجلى هذا الميل الطّبيعي إلى الوقوف ضدّ القوانين القسرية المفروضة بالقوّة في سلوك عدائي متمرّد ضدّ الدولة وثائر عليها.

لكن يلاحظ سبينوزا أيضا، في نفس النص، أنّ الدولة تملك القدرة على التأثير في هذا الميل دون أن تناقضه أو تقتصر على مقاومته، وذلك بتصريفه في نشاطات وتنظيمات ومنشآت تخلق الوئام في المجتمع وتدعمه. وإنّ مهمّة الدولة أن توجّه وتطوّر وتتحكم في هذا الميل الطبيعي: مهمّتها أن تنمّي الأهواء التي تحضّ على التعاون وتحدّ من قدرة الأنا المطلقة وتجاوزاته. ويلاحظ سبينوزا كذلك، في إعجاب بظاهرة تكوين الفرد وتثاقفه واندماجه ضمن الحياة السياسية والاجتماعية الشاملة للأفراد[3]، أنّ الدولة تملك بعض التقنيات السياسية واللاهوتية التي تسمح لها بتعويد النّاس على الطاعة[4]، أي على إخضاع سلوكهم لبعض القواعد وجعله

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 685.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 684.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل، ص. 684-685
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 687. نجد في هذا الفصل تأويلا

منضبطا آليّا بفضل منشآت ومؤسسات معيّنة. ومن بين هذه التقنيات يشير سبينوزا إلى التقاليد والشعائر الدينية إذ تبدو له أفضل الوسائل لتعويد النّاس على طاعة السلطة العليا[1]: بدءا بسلطة الله ثم سلطة الدولة. وتبدو الدولة، كما يعرّفها سبينوزا في نصوص **الرسالة اللاهوتية السياسية** وحتى في نصوص **الرسالة السياسية**، لا فقط المستفيد الوحيد من التربية الدينية التي تحث على الطاعة، بل كذلك كالممثل الحقيقي الوحيد، بل كالبديل الطبيعي ـيا له من حدس عميق لوجه من وجوه ما سيطلق عليه لاحقا اسم «العلمانية»ـ للسلطة الإلهية العليا كما ظهرت وكما ستظهر دائما للعامّة[2]، أي بما هي قوّة خالصة.

بفضل التقاليد والشعائر والقوانين والقواعد والمحرّمات والمقدّسات، تشتغل آلية الترويض لإرغام النّاس على الخضوع وعلى الطاعة السياسية. فبهذه الصورة تتأسس السلطة وتفرض نفسها على الإرادات الفردية وترغمها على الخضوع للأوامر.

---

للمجتمع السياسي العبري من منظور السوسيولوجيا السياسية (مسألة السلطة والطاعة) وعلم النفس الاجتماعي (تكرار الجميع لنفس الأفعال، اكتساب عادات في اللّباس والغذاء والتفكير تساعد على اندماج الأفراد ضمن مجموعة سياسية موحّدة). ويبقى مشكل اندماج الفرد ضمن المجموعة السياسية مشكل الساعة في أيّامنا هذه مثلما كان في أيّام سبينوزا. (انظر ريمون آرون، ثمانية عشر درسا عن المجتمع الصناعي، صص. 87-89).

1. يعتبر سبينوزا أنّ الاحتفالات الدينية تقنيات مفيدة في تعويد النّاس على الطاعة: «فتلك هي غاية الاحتفالات: أن تجعل الناس لا يتصرفون أبدا بقرار من أنفسهم، وإنما بقرار غيرهم، وأن يدركوا أنهم في أعمالهم وأفكارهم ليسوا ملك أنفسهم بقدر ما أنهم يخضعون لإرادة غيرهم» (**الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل الخامس، ص. 687). ويؤكد سبينوزا على أنّ العبادة ممارسة إجتماعية وسياسية أكثر منها ممارسة أخلاقية أو دينية.

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 688. هؤلاء النّاس الذين ينبغي ترويضهم بفضل قواعد وعادات على الطاعة لا يستطيعون بمفردهم أن يستخدموا عقولهم. إنهم رعاع، بمعنى أنهم، بلغة سبينوزا، يفضّلون دروس التجربة على المعرفة العقلية من النوع الثاني. ويقابل سبينوزا، في هذا الفصل الخامس، بين الجهلة المتشيّعين المتعصّبين، والعقلاء الذي يحتكمون بالعقل. قال في هذا الصدد: «لكن غالبا ما يتطلب إدراك الحقيقة بالعقل سلسلة من الإدراكات، كما المغالاة في الحذر، وعقلا بصيرا، وضبطا للنفس لا مثيل له، وهذه لعمري صفات يندر وجودها لدى النّاس؛ ولذا تراهم يفضّلون تعاليم التجربة والاكتفاء بعدد قليل من البديهيات».

بيد أنّ الدولة تحتاج إلى مساعدة رعاياها كي تقوم بالوظيفة المناطة بعهدتها. وبالتأكيد فإنّ مساعدة المواطنين هذه وإسهامهم الفعلي في تدبير شؤون المجموعة وحتى في الحكم أمور لا تتحقق إلا إذا تمّ تعويد المواطنين لا فقط على النظام وعلى مراقبة عواطفهم الأنانية، بل أيضا على التفكير الحرّ وعلى التعبير الحر عن أفكارهم وآرائهم. فالدولة لا يمكنها البقاء طويلا إلاّ إذا لم تكن مجرد آلة للإضطهاد الشامل، ووظّفت نفوذها لإرساء مراقبة جهاز سياسي ولاهوتي وعلمي في سبيل تربية النّاس على الحياة الجماعية وعلى الحرية المسؤولة، وذلك بتيسير علاقات التبادل والتواصل بين أفراد المجموعة، وباختصار بتدريبهم على العيش على مقتضى «القرار المشترك»[1]. إنّ الحالة الاجتماعية حالة ضرورية لبقاء الإنسان؛ وبدونها فهو يتقهقر إلى طور الطبيعة. ويؤكّد سبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية** كما في **الإيتيقا** أنه من الأفضل للإنسان أن يعيش في ظلّ مجتمع منظّم، ولو كان ذلك تحت سلطة مطلقة عُليا، من أن يتدهور إلى الحالة الطبيعية[2].

ويؤكّد سبينوزا، في مناسبات عديدة، أنّ السلطة العليا لا تكون سلطة ولا تكون عُليا إلاّ بقدر ما يمنحه لها الأفراد من قوّة وحقوق يتنازلون عنها لصالحها. وإنهم لا يستثمرون بهذه الصورة في شخص، بقدر ما يستثمرون في المجتمع. وإذا كانت مؤسسات الدولة تعبّر عن النموّ والارتقاء الحقيقي للدولة وللمجتمع السياسي أي، بعبارة أخرى، إذا كانت سيادة الملك تمارس وفق طبيعتها (جملة السلط الفردية)[3] ووفق وظيفتها المميّزة (ضمان السلم والأمان للجميع)، فمن غير المعقول أن يقف الفرد، بصورة فردية، ضدّ قيام نظام سياسي أو ضدّ قيام «سلطان»، بالمعنى الذي يعطيه سبينوزا لهذا اللفظ[4]. لكن قد يكون من المعقول، أي قد يكون في صالح الفرد

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 899-900. يرى سبينوزا أنه من حقّ الفرد أن يصرّح بلا معقولية بعض القوانين وأن يطالب بإلغائها. فإذا طرح رأيه أمام السلطة العليا ولم يحارب القانون بنشاط، كان مواطنا صالحا. انظر كَنْتْ، «**ما هي الأنوار؟**».

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 684-685.

3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 685.

4. J.W. Gough, *The socialContract*, Oxford, Clarendon Press, 1936. حيث يؤكد، في كتابه هذا، أنّ سبينوزا كشأن **روسو** لاحقا، يبيّن أنّ الأفراد ينقلون حقوقهم الطبيعية للمجتمع وليس لفرد معيّن. وكذلك **داف** يرى نفس الشيء في كتابه عن **فلسفة**

أو في صالح المجموعة أن يقف في وجه أصحاب السلطة لامتناعهم عن أو لاعتراضهم على غاية الدولة المميّزة، ألا وهي ضمان الأمان والسلم والحياة الجيّدة للجميع[1]. فالنّاس لا يتنازلون أبدا عن حقّهم الطبيعي المتمثل في البحث عمّا يرونه خيرًا لهم. وفي تمهيد **الرسالة اللاهوتية السياسية** يؤكد سبينوزا، إضافة إلى الملاحظتين المتقدمتين، على حقّ الفرد في المقاومة: «لكن لمّا كان لا أحد يمكنه أن يتخلّى عن قدرته على الدفاع عن نفسه لدرجة أنه يفقد إنسانيته، فلا أحد إذًا يمكنه أن يفقد كامل حقّه الطبيعي. ففي كل مجتمع منظّم يحتفظ المواطنون بطبعهم على بعض الامتيازات التي لا يمكن افتكاكها منهم دون أن يشكل ذلك خطرا على الدولة. ولذا فلا بدّ أن تمنح لهم هذه الامتيازات...»[2]. وفي **الرسالة السياسية**، يلاحظ أيضا أنّ البشر لا يتنازلون عن حقّهم بصورة مطلقة تجعلهم «يفقدون آدميتهم» و«يعاملون كالبهائم»[3].

ومع ذلك فإنّ سبينوزا يؤكّد، في نصّ من نصوص **الرسالة اللاهوتية السياسية** ذاتها، نصّ سبق أن حلّلناه في الفصول التي خصّصناها لدراسة أسس السلطة السياسية واستقرار الدولة، على سيادة الدولة المطلقة وعلى ضرورة أن يطيعها الأفراد طاعة تامّة: «فإذا أردنا ألاّ نكون أعداء للدولة وألاّ نسلك ضدّ العقل الذي ينصحنا بالمحافظة عليها بكل ما أوتينا من القوّة، يجب أن ننفّذ بكل دقّة جميع الأوامر الصادرة عن السلطة العليا، وإن كانت غير معقولة»[4]. وكذلك نجد في الصفحات الأخيرة من **الرسالة اللاهوتية السياسية**، بعد التأكيد أنّ «في الجمهورية الحرة يكون

---

سبينوزا السياسية والأخلاقية: فالأفراد ينقلون قدرتهم إلى المجموعة بوصفها ممثلة للكلّ وليس إلى فرد أو بعض الأفراد.

1. هناك طروح شبيهة بطروح سبينوزا عند بعض السابقين، مثل **ألتوزيوس** (Althusius, *Politica methodice digesta*, 1603) الذي كان أوّل من نظر للسيادة الشعبية وأوّل من دافع أيضا على حقّ المقاومة والتصدّي للطغيان. لكن **روسو** هو الذي سيبلور هذه النظرية. ولقد قدّم والتر إكشطاين في مقاله عن روسو وسبينوزا تحليلا لبعض المحاور المشتركة بين الفيلسوفين. انظر صص. 270-275، 279-280، 283، 288 من مقاله.

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، التمهيد، ص. 615.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 25.

4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 831.

لكل واحد حرّية التفكير والتعبير»[1]، وأنّه «لا أحد يفرّط في حرّيته في الحكم والتفكير فيما يريد، وكل فرد يبقى، وفقا لحقّ طبيعي سنيّ، سيّدا على فكره»[2]، إعلانا يقدّمه سبينوزا عن وفائه وإخلاصه للسلطة القائمة في بلده. فقد كتب في خاتمة **الرسالة اللاهوتية السياسية**: «ولم يبق لي إلا أن أعلن صراحة أنني أقدم عن طيب خاطر كل ما كتبت للسلطات العليا لوطني لكي تفحصه وتحكم عليه. فإن بدت لها إحدى قضاياي معارضة لقوانين البلاد أو ضارة بالمصلحة العامة، فإني أتراجع عنها. ذلك لأني أدرك أنني بشر وأنّ من الممكن أن أكون قد أخطأت. ولكني على الأقل حاولت بقدر طاقتي ألا أقع في الخطأ، وحرصت بوجه خاص على ألا أكتب شيئا يتعارض مع قوانين بلدي أو يتنافى مع الحرية والأخلاق الحميدة»[3]. فهذه السطور التي يختم بها الرسالة تكرّر حرفيا ما جاء في السطور الأخيرة من التصدير، حيث نقرأ ما يلي: «فإنّي أعلن في هذه المقدمة، كما سأعلن أيضا في نهاية الرسالة، أني أضع عن طيب خاطر كل ما كتبت للسلطات العليا لوطني لكي تفحصه وتحكم عليه. فإن بدت لها إحدى قضاياي معارضة لقوانين البلاد أو ضارة بالمصلحة العامة، فإني أتراجع عنها[4]. ذلك لأني أدرك أنني بشر وأنّ من الممكن أن أكون قد أخطأت. ولكني على الأقل حاولت بقدر طاقتي ألا أقع في الخطأ، وحرصت بوجه خاص على ألا أكتب شيئا يتعارض مع قوانين بلدي أو يتنافى مع الحرية والأخلاق الحميدة».

يوجد بون شاسع يفصل بين هذه النصوص والنصوص التي يؤكّد فيها سبينوزا على حقّ الفرد الطبيعي في حرّية التفكير والتعبير عن رأيه؛ هذا البون قد انتبه إليه **ماك شيا** (R.J. McShea)[5] وحاول شرح الأسباب

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 896.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 898.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 908.
4. فكما لاحظ ماك شـــيا، لم تُعرض **الرسالة اللاهوتية السياســـية** أبدا أمام أنظار السّلط في وطن سبينوزا؛ فهي قد نُشرت خفيّة الإسم. وحتى لمّا عُرض على سبينوزا ترجمة هذه الرسالة من اللاتينية (التي لا يمكن أن تمسّ جمهورا عريضا) إلى اللغة الهولندية، فهو قد رفض، خوفا من الحكم عليها في نصّها الهولندي ونصّها اللاتيني. وعلى أيّة حال فلقد تمّت إدانتها وتحريمها في طبعتها اللاتينية.
5. R.J. McShea, *The political philosophy of Spinoza*, ch. 11, pp. 190-191.

التي جعلت سبينوزا يبتعد عن أفكاره «التحرّرية» المتعلقة بحدود سلطة الدولة وبحقوق المواطنين. يذكر **ماك شيا** ثلاثة أسباب سطحية ثم يطرحها كلّها[1]. السبب الأوّل يقدّم سبينوزا على أنه نصير مقتنع بنظرية الحكم المطلق لدى هوبز إذ تأثر به كثيرا حتى بالغ، بصورة غير إرادية، في بلورة بعض جوانب مذهبه مقارنة مع جوانب أخرى ففكّك بعضها عن بعض. السبب الثاني تاريخي ويتعلق بسيرة الفيلسوف: إنه الثورة التي حررت **المقاطعات المتحدة** من نير الإسبانيين في القرن السادس عشر؛ فكان سبينوزا يعتقد أنّ ثورة ثانية قد تجعل الأورنجيين، أنصار الحكم الملكي، يتربّعون على العرش. فلمّا كان أفضل حكم إنما هو في نظر سبينوزا الحكم الديمقراطي الذي لا يختلف كثيرا عن الحكم الجمهوري، ولمّا كان الحكم الجمهوري هو الحكم القائم، وبعض القائمين به هم من أصدقاء سبينوزا[2]، كان على سبينوزا أن يقف ضدّ الثورة ويفضح أمرها. والسبب الثالث هو أنّ سبينوزا، إذ كان يضع علاقة بين الطابع القومي لشعب ما وبين نظامه السياسي، لا يمكنه إلا التأكيد على الفشل المحتمل لكلّ ثورة: فالشعب الذي يعيش في ظلّ حكم ملكي منذ قرون عديدة لا يمكنه أن يضع حدّا لهذا الحكم بين عشيّة وضحاها، حتى وإن استطاع أن يتخلص من بعض ملوكه[3]. ويحيل **ماك شيا** على مقال أصدره **ت.ف. سميث**[4] حيث يلمّح هذا الأخير إلى أنّ سبينوزا، في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، يمهّد الطريق نحو التمييز بين مفهوميْ «السيادة» و«الحكم». فسبينوزا، إذ يعرّف واجبات المواطن بما هي تتمثل في الخضوع التام والطاعة اللاّ مشروطة للدولة، يدافع عن مبدأ السيادة، إلا أنه، عندما يؤكّد على حقّ المواطنين في الثورة، يشرّع لكل

---

1. R.J. McShea, *The political philosophy of Spinoza*, ch. 11, pp. 189–191.
2. Cf. P. Geyl, *The Netherlands in the 17th Century*, Part. 2, 1648–1715, ch. 6, H, 1, p. 192. McShea, *The political philosophy of Spinoza*, ch. 12, conc., p. 198.
3. Cf. J. Bainville, *Napoléon*, Paris, Fayard, 1931.
نجد في هذا الكتاب تحليلا عميقا للظروف التي دفعت إلى منح الحكم لنابليون وحوّلت هكذا السلطة الثلاثية إلى سلطة ملكية مطلقة.
4. T.V. Smith, « Spinoza, political and moral philosophy », in *Spinoza, the man and his thought*, Chicago, , 1933.

عمل جماعي أو قومي ضدّ الحاكم المستبدّ. ومن هذا المنظور تبدو **الرسالة اللاهوتية السياسية** خطابا من بين «الخطابات السياسية الأولى التي وضعت تمييزا جوهريا بين **السيادة** (بوصفها مصدر كل ممارسة شرعية للسلطة) **والسيّد** (أي الحكومة وجملة المديرين المدبرين لشؤون الدولة). قد سبق لهذا التمييز أن وجّه أعمال البرلمان الإنغليزي، مذ خمسة وعشرين سنة مضت، لمّا أعلن الحرب على الملك شارل ستيوارت باسم الملك. غير أنّ مبدأ السيادة هذا لم يتبلور تماما إلا مع **روسو**[1].

ويبيّن **ماك شيا** في بقية نصّه أنّ سبينوزا، لئن كان يستنكر تمرّد الأفراد على الدولة، فلأنّه أوّلا ينظر إلى الدولة بمفهومها الحديث (سواء في شكلها الملكي المطلق بما هي قوّة إقليمية وفلاحية، كمملكة **فرنسا**، أو في شكلها الأوليغارشي بما هي قوّة تجارية حضريّة كالبندقية أو كـ**المقاطعات المتحدة**) أي بوصفها مجتمعا سياسيا منظّما تنظيما يخدم بقاءها ويخدم المجموعة كلّها، لا بوصفها مجتمعا إقطاعيا تراتبيا أو مجتمعا فوضويّا. ولأنّه ثانيا يخشى على استقرار الدولة وعلى السلم الاجتماعية من الخطر الذي تمثله بعض الجماعات من المتعصبين المتزمتين[2]. في هذه النقطة بالذات لا يتردد **ماك شيا** في المقاربة بين مذهبي سبينوزا وهوبز، بل يؤكّد أنّ سبينوزا يذهب أبعد من هوبز[3]. وفي الأخير يلمح **ماك شيا** وجود ثغرة في نسق سبينوزا السياسي، إذ لا نجد فيه أيّ قاعدة دقيقة تقرر متى، وبأيّ شأن، وإلى أيّ حدّ يحقّ للفرد أن يتصدّى للدولة[4].

ويبيّن **ماك شيا** في خاتمة حديثه[5] أنّ **الرسالة اللاهوتية السياسية والرسالة السياسية**، على الأقل في بعض المقاطع، تمثلان تقريضا لحزب **يان دي فيت** وللأوصياء على العرش. ومع ذلك يقرّ **ماك شيا** بأنّ سبينوزا

---

1. Cf. R. Dérathé, *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, ch. 1, pp. 43-44.
2. R.J. McShea, *The political philosophy of Spinoza*, ch. 12, concludion, p. 198.
3. R.J. McShea, *The political philosophy of Spinoza*, ch. 11, p. 193 (« Spinoza is more than a Hobbist, however... »)
4. R.J. McShea, *The political philosophy of Spinoza*, ch. 11, p. 194.
5. R.J. McShea, *The political philosophy of Spinoza*, ch. 12, conclusion, p. 199.

لا يمدحهم إلا بقدر ما يراه من تقارب بين النظام الجمهوري للمقاطعات المتحدة والأنموذج الديمقراطي[1]. إنّ سبينوزا ينصّب نفسه محاميا عن الإيتيقا البروتستنتية وعن روح الرأسمالية، حسب **ماك شيا**. إلا أنّ كل هذه الآراء، فضلا عن كونها لا تختلف جوهريا عن الطروح التي أدلى بها **فوير**[2]، فهي لا تجيب على السؤال الذي طرحه **ماك شيا** نفسه، السؤال عن مدى انسجام مذهب سبينوزا السياسي الذي يؤكّد، متناقضا (على ما يظهر)، على السيادة المطلقة للدولة وعلى حرّية الأفراد المطلقة في التفكير والتعبير. ولعلّ الإسهام الوحيد الذي قدّمه **ماك شيا** في هذا المجال يتلخص في الاستعارة التالية: إنها «وردة» الحرّية التي يستخلصها سبينوزا من «أشواك» نظريته السياسية[3].

وهكذا يبقى السؤال مطروحا، عن المسافة التي تفصل بين طرح سبينوزا الذي يقرر وجوب طاعة المواطنين للسلطة العليا بما هي شرط بقاء المؤسسات واستقرار الدولة، والطرح الذي يقرر حقّ الأفراد الذي يتعذر التفريط فيه، حقّهم في حماية أنفسهم من السلطة العليا المهددة لحياتهم وممتلكاتهم. فالجواب على هذا السؤال قد يكون حلاّ لسؤال آخر يقترن به، هو السؤال عن مستقبل المؤسسات وتطوّرها تدريجيا وفقا لمقتضيات العقل ولطموحات الشعب الطبيعية إلى الحرية ولمستلزمات السلطة. إنّ بحثنا هذا إذ يتمحور حول هذه الإشكاليات، يتوخّى في سبيل حلّها الطريق الذي مهّدت له **مادلان فرانساس**. تبيّن هذه الأخيرة، في تأويلها لفلسفة سبينوزا السياسية وانطلاقا من إبرازها لمفهوميْ «الحرّية» و«حقّ المقاومة»، اتّساق هذه الفلسفة وانسجامها في إثباتها المزدوج للسيادة المطلقة وللحرّية.

---

1. J. McShea, *The political philosophy of Spinoza*, ch. 12, conc., p. 199.
2. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 4 et5, pp. 87-197, et pp. 130-134, 182-192.
3. R.J. McShea, *The political philosophy of Spinoza*, ch. 12, conc., p. 203 : « But in this matter (of individual liberty) where some... remaked with Hobbes that life cannot be without some inconveniences, or embraced Locke's unfounded natural rights, or, with Rousseau and Marx, found security in the postulation of an ultimately beneficient general will, Spinoza plucked the rose of liberty from the thistle of his own doctrine that natural right equals natural power».

تعالج **مادلان فرانساس** هذه القضايا ضمن مقال يوحي عنوانه بالكثير، هو «الحرّية السياسية عند سبينوزا»[1]. فهي تقدّم منذ السطور الأولى طرحا مناقضا لطرح **فوير**، بناء على ما نجده في الفصل الثالث من **الرسالة السياسية**[2]، وتدافع عن «النظرية التي لا يمكن أن نطلق عليها إلاّ: الحقّ الأساسي في العصيان والثورة». وتكتمل هذه النظرية في الفصل الرابع من نفس الرسالة[3]. وفي مقالها، تذكر فرانسيس هذه النصوص بصورة متقطّعة[4]. ففي نصّ أوّل نجد سبينوزا مقدّرا لقوّة الدولة عندما تتسبب في معارضة «المحكومين» لها، إذ يكتب: «يجب أن نأخذ بعين الاعتبار ثالثا وأخيرا أنّ الإجراءات التي تتسبّب في اغتياظ الجمهور لا صلة لها بحقّ المدينة؛ إذ لا شكّ أنّ النّاس ستدفعهم طبيعتهم إلى الاتّحاد ضدّها، إمّا بسبب خوف مشترك أو رغبة في الانتقام لما لحقهم من الأضرار؛ ولمّا كان حقّ المدينة يتحدّد بقوّة الجمهور عامة، فليس من شكّ أنّ قوّتها وحقّها يضعفان بقدر استثارتها للنّاس ضدّها. وبالتأكيد، فإنّ المدينة تخشى بعض المخاطر، وهي تكون، شأنها شأن كلّ مواطن أو شأن كلّ إنسان في حال الطبيعة، أقلّ استقلالا كلّما اشتدّت أسباب خوفها. هذا ما وددنا قوله في خصوص حقّ الرّاعي تجاه رعيّته»[5].

أمّا النص الثاني فسنذكره كاملا حتى نبرز دقّة جواب سبينوزا على القضايا المطروحة، حيث نقرأ ما يلي: «ولا جرم أنّه ينبغي خرق العقد أو القوانين التي يتخلّى بموجبها الجمهور عن حقوقه لصالح مجلس أو شخص، عندما يكون هذا الخرق خدمة للمصلحة العامة. إلاّ أنّ أحدا لا يملك حقّ الحكم فيما إذا كانت المصلحة العامة تقتضي خرق القوانين أم لا، عدا ذلك من يمسك بزمام الحكم (حسب الفقرة الثالثة من هذا الفصل). وهكذا فبناء على الحقّ المدني لا يجوز لأحد تأويل القوانين عدا صاحب السلطة وحده. لكن[6] لمّا كان من طبيعة القوانين، متى تمّ خرقها،

---

1. M. francès, « La liberté politique selon Spinoza », pp. 317-337.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 9.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 4، الفقرة 6.
4. إنّنا نذكرها كاملة.
5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 9. تحيل **مادلان فرانساس**، في مقالها، على ترجمتها الخاصة للرسالة السياسية، الصادرة عن دار La Pléiade، ص. 939.
6. M. francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 318.

أن تترك المدينة خائرة القوى وأن تحوّل الشعور العام بالخشية لدى معظم المواطنين إلى شعور بالسّخط، كان ذلك كافيا لانحلال المدينة وفسخ العقد؛ فالدّفاع عن العقد لا يكون إذًا بمقتضى الحقّ المدني، وإنّما بمقتضى حقّ الحرب. ولهذا يكون صاحب السّلطة ملزما باحترام بنود العقد، لنفس السّبب الذي يجعل الإنسان في طور الطبيعة ملزما بألاّ يعادي نفسه، أي بألاّ يقتل نفسه، مثلما قلنا في الفقرة السابقة»[1].

وتخرج **مادلان فرانساس** من هاتين الفقرتين بنتائج كثيرة لعلّ **أهمّها** هي أنّ «عبارة **إلاّ أنّ**[2] تستدعي للمرّة الثانية الإقرار **بحقّ الثورة والعصيان** بما هو الضمان الضروري للعقد الاجتماعي: إنّ العرض **النظري** **للحكم** المطلق، كما يبدو مطروحا في بداية الفقرة، يشحب ويبهت استعاديا حتى يؤلّف مجرّد زُخرف خلفيّ بسيط»[3]. ولئن كنّا نوافق **مادلان فرانساس في** تأويلها للنص السابق بوصفه ينظّر في الظاهر فقط لسلطة الدولة **المطلقة** ويبرّرها، فإننا نجد حرجا في الاستنتاج معها أنّ عبارة إلاّ أنّ **تفترض الإقرار** بحقّ الثورة المستمر. وعلى أيّة حال فلا بدّ من التذكير بأنّ سبينوزا، في **الرسالة السياسية**، يحلّل ـ كرجل علم ومن منظور **موضوعي** ـ النتائج المترتبة بالضرورة عن أسباب معيّنة. وعليه لا يجب أن **نعطي** لنصّ سبينوزا أيّ بُعد تمجيدي بقدر ما يجب التأكيد على تصوّر سبينوزا للسياسة كعلم مطبّق لا شأن له ولا علاقة باليوطوبيا. إنّ سبينوزا لا يتصوّر السياسة كعلم أخلاقي، وبالتالي فهو لا ينظر إلى حقّ العصيان والثورة على أنه مطلب أخلاقي: العصيان والثورة نتيجتان ضروريتان لسوء تدبير شؤون الدولة. ولا توجد أيّة إشارة في هذا النص إلى أنّ سبينوزا يطلب من الدولة بأن تعترف بأيّ حقّ ـ أخلاقي ـ في العصيان والتمرد. وإلاّ كان في الأمر خُلف بلا شكّ. إنّ كل ما يلاحظه سبينوزا هو أنّ تجاوز أصحاب السلطة لنفوذهم يؤول لا محالة إلى الحقد والكراهية لدى عموم المواطنين.

تبدو تحاليل سبينوزا متضمّنة لمعاني هوبزية: ولعلّ الدليل على ذلك هو الاستعمال المتكرر للفظ «الخشية». هذه الخشية وهذه الكراهية الشائعتين بين كل المواطنين تجاه عدوّ مشترك تمثلان عنصر الوحدة

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 4، الفقرة 6.
2. M. francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 318.
3. M. francès, « La liberté politique selon Spinoza », pp. 31.

بينهم وتعبّران عن رغبتهم في الثأر لما تكبّدوه من أضرار[1]. وهكذا يكون تجاوز السلطة سببا في اتّحاد المواطنين تحت راية عاطفية مشتركة تدعو للثأر والانتقام. وإنّ ظاهرة التمرد والعصيان ظاهرة اجتماعية سياسية تمسّ بالجسد السياسي المريض. ويتأتّى المرض من تجاوز السلطة وخرق القوانين من طرف السلطة العليا. ولذا يبدو من غير الملائم لمنهج سبينوزا الموسوم في بداية **الرسالة السياسية**[2] ولنزعته الواقعية في السياسة، أن ننسب له فكرة حقّ ـ أخلاقي ـ هو الحقّ في التمرد والثورة. إلاّ أنّ التمرد يلعب دورا سياسيا محدّدا، كما لاحظت فرانسيس: فهو الضمان الذي لا مندوحة عنه في العقد الاجتماعي. إنه يعدّل من سلطة الدولة العليا ويرسم لها الحدود التي ينبغي ألاّ تتجاوزها. وفي خاتمة الفصل الرابع من **الرسالة السياسية**[3]، يعيد سبينوزا صياغة طرح سبق أن عرضه في الفصل السادس عشر من **الرسالة اللاهوتية السياسية**[4] حيث كتب: «...لا تكون صلاحية أيّ ميثاق إلا بقدر المصلحة التي تراها فيه الأطراف المتعاقدة. فإذا غابت المصلحة أصبح الميثاق لاغيا وزال لتوّه». إنّ فلسفة سبينوزا السياسية تقوم على المعاينة الواقعية لسلوك الإنسان المتبدّل؛ ويضيف سبينوزا في سطور موالية: «إنّ الحاكم لا يكتسب الحق في أن يأمر بما يشاء إلا بقدر ما يملك السلطة العليا بالفعل، فإذا فقدها فقد في الوقت ذاته الحق في الأمر، وتحوّل هذا الحق إلى من يستطيع أو من يستطيعون الحصول على هذه السلطة والمحافظة عليها. لذلك كان من النادر أن يعطي الحكّام أوامر متناقضة للغاية لأنّ فطنتهم وحرصهم على الإحتفاظ بالسلطة تجعلهم يهتمون إلى أقصى حدّ بالسهر على المصلحة العامة وتوجيه دفة الأمور جميعا وفقا لأحكام العقل»[5]. وفي الفصل السابع عشر من **الرسالة اللاهوتية السياسية** يعرّف سبينوزا «حقّ التمرّد» لدى الفرد ولدى الجماعة السياسية بوصفه ما يضمن العقد الاجتماعي، إذ يؤكّد: «لا يستطيع أيّ فرد أن يصل في التخلّي عن قدرته ـ وبالتالي عن حقّه ـ لفرد آخر على الحد الذي يلغي فيه وجوده كإنسان. ولن يحدث أبدا أن تملك أي سلطة عليا من القوة ما

1. ماكيافلّي، **الأمير**، الفصل 19.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 1، الفقرتان 1 و 2.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 4، الفقرة 6.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 829.
5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 831.

يسمح لها بتنفيذ كل ما تريد... وفي اعتقادي أنّ التجربة تقدم إلينا شهادة واضحة على ذلك. فلم يحدث أبدا أن تخلى الناس عن حقّهم ونقلوا سلطتهم إلى شخص آخر إلى الحد الذي لا يعود معه من حصلوا على هذا الحق وعلى هذه السلطة أن يخشوهم ولا يظل معه تهديد المواطنين للدولة، حتى بعد سلب حقوقهم، أشد من تهديد الأعداء لها»[1]. فمن الناحية الدلالية تملك هذه الجملة على الأقل معنيين اثنين: إذ المطلوب أوّلا هو تذكير القوى الحاكمة، بدقّة ودراية، بأنّ حشود المواطنين تبقى قادرة، رغم كل شيء، على استعادة حقّها وقوّتها الطبيعيين. ففي هذا المعنى الأوّل تفيد هذه الجملة أنّ قدرة المواطنين على العصيان والتمرد على الدولة هي ما يضمن لكل الأطراف المتعاقدة احترام العقد. ويبدو لنا هذا المعنى مناسبا لأحد المحاور الأساسية في الفصل السابع عشر من **الرسالة اللاهوتية السياسية** التي يؤكّد عنوانها أنّه «أحدا لا يستطيع تفويض كل ما يملك إلى السلطة العليا وأنّ هذا التفويض ليس ضروريا»[2]. أمّا المعنى الثاني الذي يمكن أن نستشفّه من جملة سبينوزا فهو الذي يلمّح إليه **فوير**[3] إذ يبني تأويله على عناصر من التاريخ ومن سيرة الفيلسوف: ففي هذه الجملة قد يكون سبينوزا يعبّر عن قلقه ممّا يلحظه لدى الجماهير المتهيّجة من نقمة وتعصّب ضدّ الحزب الجمهوري وضدّ **يان دي فيت**، بإيعاز من الكلفينيين ومن غليوم الثالث الأورنجي.

تقترح **مادلان فرانساس** في مقالها، بحدود تبدو مقبولة مقارنة مع **فوير**، تحليلا لهذا النص ينكبّ على «الوظيفة المعدّلة للحقوق الشعبية»[4]. وفي هذه المرحلة من تحليلها تقدّم فرانسيس تأويلا وجيها لنصّ من الفصل الرابع من **الرسالة السياسية**[5]، حيث تقول: «وسنرى أنّه لا شيء يساوي ابتذالا ما أراد معظم النقّاد المتردّدين اعتقاده منذ ثلاثة قرون... صحيح أنه لا شيء يمكن أن يحدّ من سلطة الحكام العليا، لكن يبقى الخطر محدقا بهم. فكلما استاءت فئة هامة من الجمهور من تصرف السلط العليا، كان

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 842-843

2. . سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 842.

3. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*, ch. 4, pp. 119-121 ; et ch. 5, pp. 136-138

4. M. francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 319.

5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 4، الفقرة 6.

ذلك حكما عليها بالاعدام، لأن هذا التصرف يكون بمثابة الإعلان عن الحرب وإن كانت السلط العليا غير شاعرة بذلك. وتكون النتيجة المباشرة هلاك الحزب الحاكم والتشكيك في العقد الاجتماعي»[1].
ثمّ تتطرّق فرانسيس إلى اعتراض على تأويلها الشخصي يعبّر بالأساس عن الرفض والتشكيك في كل محاولة لتأويل سبينوزا انطلاقا من قراءة نصوصه قراءة دقيقة، فترمي عرض الحائط بالتأويل الصوفي والرومنطيقي الألماني. والسؤال الذي تطرحه **مادلان فرانساس** ـ إذا كان تأويلها، الذي يمكن وصفه بالثوري، موافقا لنصّ سبينوزا ـ هو لماذا بقي معنى هذا النص مجهولا. السبب في رأيها هو أنّ أعمال سبينوزا السياسية قد قُرئت بطريقة متقطّعة ومنفصلة؛ بحيث اعتُبر حقّ الشعب في التمرد ملجأ أخيرا ضدّ تجاوزات السلطة العليا، فيكون هذا اللجوء نادرا بما أنّ التجاوزات قليلة الاحتمال في الظروف العادية لحياة المجتمع السياسية»[2]. وهكذا فإنّ كل المؤوّلين لفلسفة سبينوزا السياسية يؤكّدون أنّ هذا المقطع يفيد أنّ الحكومة المجنونة المختلّة تفقد فورا شرعيتها.

لكن فرانسيس تلاحظ ضدّ هذا التأويل المبتذل لنصّ سبينوزا أنه، إذا ما تتبّعنا عن كثب نصوص **الرسالة اللاهوتية السياسية والرسالة السياسية**[3]، لأدركنا أنه يتعذّر التراجع بلا نهاية، مثلما يفعل بعض أنصار الحكم المطلق، في تحديد معيار الأعمال غير المعقولة التي قد تقترفها السلطة العليا. وتشير فرانسيس إلى أنّ سبينوزا يظلّ واضحا جدّا في إحصائه لأنواع التجاوز التي يكون المواطنون محقّين شرعًا في الثورة ضدّها. في هذه النصوص يؤكّد سبينوزا أنه لا يمكن لأصحاب الحكم أن يحثّوا رعاياهم على طاعة القانون إذا طلبوا منهم أمورا غير معقولة، كأن «يصدّقوا بأنّ الكلّ ليس أعظم من الجزء... أو بأنّ الجسم الذي يرونه محدودا هو كائن لا محدود»[4]. ويصوغ سبينوزا في عبارات عامة جدّا جوهر الحق الفردي، المتعلق بحق الطبيعة، والذي يحتفظ به المواطنون مع ذلك في

---

1. M. francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 319.
2. M. francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 320.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 842-845؛ **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 9.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 8.

المجتمع السياسي. تنطلق **مادلان فرانساس** من نصّ سبينوزا ـ «إنّ الأعمال التي لا يستحثّها لا الوعد ولا الوعيد لا علاقة لها بشرائع المدينة. فلا أحد مثلا يستطيع أن يستغني عن ملكة التميز والحكم»[1]ـ وتستنتج منه أنّ «السلطة العليا تظلّ، في الدولة السبينوزية، خاضعة باستمرار لمصادقة الرعايا»[2]. فإذا لم تتم المصادقة وعبّر الجمهور عن استهجانه، انتهى أمر الحكومة وزالت شرعيتها. وكما سبق أن أشرنا[3] فإنّ سبينوزا يحصي بعض أعمال أصحاب السلطة التي قد تولّد احترازا لدى الرعايا وتحثّهم على سحب الثقة منهم؛ وعموما تتحوّل مشاعر الرعايا السلبية إلى عداوة وصراع بينهم وبين السلطة العليا. ويصنّف سبينوزا أعمال أصحاب السلطة الشائنة إلى صنفين: أعمال تمسّ بمهنتهم وإذّاك بمنصبهم، كالسلوك المشين أمام العموم والانحلال الأخلاقي؛ وأعمال تضرّ بالمواطنين وتمسّ بمصالحهم وتحرمهم من أملاكهم أو شرفهم أو حياتهم. وينظر سبينوزا إلى سلوك أصحاب الأمر هذا من زاويتين اثنتين: زاوية إيتيقية وزاوية سياسية واقعية. فمن الزاوية الإيتيقية، فإنّ سلوكهم سلوك مناقض للأخلاق والعدل والإحسان[4]. ومن الزاوية السياسية فليس من شكّ أنّ سلوكهم غير شرعي، بل إنه سلوك «مناقض للدستور»، بالمعنى الشديد للعبارة، سيما أنّ وظيفة الدولة هي أن تحفظ أملاك المواطنين وحرّيتهم وحياتهم. ومن وجهة نظر الواقعية السياسية، ينبغي على أصحاب السلطة، إذا راموا البقاء في الحكم، أن يتجنّبوا الأعمال التي تجلب لهم الكره وتؤدّي آجلا أو عاجلا إلى عزلهم عن الحكم وربّما إلى اغتيالهم. هناك في نصّ سبينوزا نفَسٌ ماكيافلّيي، وهو يذكّر بنصّ شهير في كتاب **الأمير**: «...أن يتجنّب الأمير كل الأشياء التي قد تجعله كريها مقيتا، فيقوم بما ينبغي القيام به ولا يبقى خطر فيما قد يُعاب عليه. إنّ ما قد يجعله مقيتا هو، كما قُلت، أن يكون جشعا وأن يمسّ بأملاك رعاياه أو بشرفهم. فإذا احترم

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 8.
2. M. francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 320.
3. راجع الباب الثاني، الفصل الثالث.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 4، ص. 671 669، والفصلان 13 (ص. 801) و14 (ص. 809-805).

أملاكهم وشرفهم، انبسط الجميع وما بقي إلاّ مقاومة طموح شرذمة يسهل قهرها بألف طريقة»[1].

إنّ ما يؤكّد «النوايا الثورية» في **الرسالة السياسية** و**الرسالة اللاهوتية السياسية** هو تشديد سبينوزا على أنّ ممارسة الحريات الفردية في مجالي التفكير والتعبير لا تضرّ إطلاقا بسيادة الدولة. إنه لا يمكن لأيّ سلطة ـ رغم ما تملكه من وسائل متنوعة وناجعة للسيطرة على رعاياها وتوجيه أفكارهم[2] ـ أن ترغم النّاس على رفض شهادة حواسّهم أو نداء ضميرهم. إنّ **الرسالة اللاهوتية السياسية** واضحة في هذا الشأن: «ولن تقدر السلطة العليا أبدا على تنفيذ كل ما تريد. مثلا لن يطيعها أحد لو أمرت أحد رعاياها بأن يكره من أحسن إليه ويحبّ من أساء إليه، وأن يرضى بالإهانة والشتم، وألاّ يسعى بعيدا عمّا يخاف، وهكذا؛ ذلك لأنّ البشر يشعرون بطبعهم بميول مناقضة لهذه»[3]. ويستطرد سبينوزا فيقول «إنّ الآراء التابعة للحق الفردي الذي يتعذر التفريط فيه»[4]، لو اعتبرتها الدولة بمثابة الجرائم، لفتحت الباب أمام شتى أنواع العنف. وهكذا يظهر في الأفق السياسي لكل دولة «الخطر الذي يتهددها من طرف المواطنين، وهو أعظم من كل ما قد يتهددها من الخارج»[5].

على هذا الاعتبار يبدو أنّ السلط العليا ـ أي الدولة وأصحاب الحكم فيها ـ هي المسؤولة الحقيقية عن خروج المواطنين عن طاعتها والتمرد عليها، سيما أنها تأمرهم بما لا يستطيعون تنفيذه لمناقضته لطبيعتهم كبشر. فكل ما تقوم به السلط لغاية فرض مراقبة على الآراء ـ الآراء بما هي الأحكام الجمالية والأخلاقية والسياسية ـ المتعلقة بحقّ الفرد السنيّ[6] يكون بمثابة الاستفزاز. فإذا دأبت السلط السياسية على فرض آراء يستهجنها المواطنون أو يرونها باطلة، فهي ستجرّهم إلى العنف. وإذا تحوّلت الدولة هكذا إلى عامل استفزاز، فهي ستولّد الثورة لدى الجمهور، وستتجاوز حدود

---

1. ماكيافلّي، **الأمير**، الفصل 19.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 842.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 842.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 877.
5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 846.
6. سبينوزا، رسالة **في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 896-898.

وظيفتها وتتسبب في الشقاق والعنف ـ استفزاز، قمع، ثورة ـ فيتمزّق النسيج الاجتماعي ويبطل الميثاق ضرورة.

وفي نطاق النسق الفلسفي السياسي السبينوزي، يعبّر الحق الطبيعي للفرد عن قدرته الطبيعية الفردية، على مستوى الميول الطبيعية الأولى وردود الفعل الفردية البعيدة عن حكم العقل، كعاطفتي الحبّ والكره إذ يتعذّر على أيّ قانون في العالم أن يراقبهما أو يحوّلهما إلى ضدّهما. إنّ الحق الطبيعي للفرد، حقّه في التعبير عن آرائه بحرّية، يجد حدودا له، حسب **مادلان فرانساس**، في ردود الفعل التي تولّدها هذه الآراء لدى عامّة النّاس. فكلّ تفكير حرّ ومعقول إنما يتميّز، في نظر سبينوزا، عن النزوات وعن الأفكار الخرقاء المخالفة للصواب، بناء على معيار هو مدى التفاف عامّة النّاس حول هذه الأفكار. إنّ سبينوزا، على حدّ قول فرانسيس، قد بيّن «أنه لا يمكن أبدا لمعتقد مخالف للعقل والصواب تماما، أو مناقض للاجتماع البشري، أن يلتفّ حوله الجمهور بصورة مستمرّة»[1]. وهكذا يبدو أنّ حقّ التمرّد، كشأن كلّ حقّ، يقوم في نهاية الأمر على قوّة فعليّة، هي قوّة المجموعة المتحدة تحت راية فكر واحد[2]. إن حقّ التمرد، عند سبينوزا، قوّة حقيقية، قوّة المجتمع السياسي الذي يوحّده هدف مشترك. وعلى ذلك فإنّ كل رأي وكل مطلب يلتفّ حوله ويجمع عليه أكبر عدد من النّاس، يمكن أن يحدّ، بفضل الإجماع المعبّر عن قوّته، من تجاوزات الدولة الطاغية المستبدّة. وفي هذا الصدد نلاحظ **مادلان فرانساس** أمرا هامّا: «فلا شكّ أنّ المجابهة بين القوّتين المتقابلتين تبقى افتراضية، في نطاق الأوضاع العادية للحياة السياسية»[3]. أمّا في ظروف غير عادية، فإنّ التقدير الصحيح للمقاومة الشعبية الشاملة قد يمسك غالبا أصحاب السلطة في الحدود العادية التي يستخدمون فيها سلطتهم، أي قد يمنعهم من خرق حقوق المواطنين في التفكير الحر والتعبير الحر. هذا هو على أيّة حال التأويل الذي تقدّمه **مادلان فرانساس** للحق الفردي الذي

---

1. M. francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 322.
2. M. francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 322. Cf. Spinoza, *Traité politique*, ch.III, para, 7.
3. M. francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 322.

لا تنازل عنه، من حيث إنه يلعب دور المعدّل لسلطة الدولة الأخطبوطية[1]. لكن يمكن أن نعارض هذا التأويل باعتبار أنّ ما يقوله عن ميزان القوى بين الحكّام والمحكومين أمرٌ طوباوي، وأنّه يندر أن ترجّح كفّة الميزان لصالح الرعايا. فدهاء الأمراء، مهما كانوا قلّة ومهما كان المواطنون كثرا، يجعل الإنتصار حليفهم في الغالب[2]. وبعبارة أخرى فإنه يبدو من الأيسر على الدولة أو الحكومة المستبدة أن تقهر شعبها مدّة طويلة، ممّا على الشعب أن يندّد بهذا القهر ويتحرر منه. ظاهرة غامضة وغير معقولة، بلا شكّ، إلاّ أنّ التاريخ يشهد بتكرارها وتواترها منذ العصور القديمة حتى يومنا هذا. إلا أنّ سبينوزا يقترح تفسيرا لما يبدو غير قابل للتفسير: إنّ اغتصاب الحكم من طرف شخص أو فئة قد يدوم مدّة طويلة جدّا من دون أن تنجح الأجيال المتعاقبة في استعادته، بل تخور قواها في مقاومة ميؤوسة: إذ تبدو الدولة «المغتصبة»، الدولة «المعتدية»[3]، جبّارة لا تُقهر. لكن نعلم، وعلى الأقل فالمؤرخ والفيلسوف يعلمان أنّ الحكم الذي يقوم على العنف لا بدّ له أن يزول بالعنف يوما[4].

لكن تجدر الإشارة مع **مادلان فرانساس** إلى أنّ الأنظمة التي يتأمّلها سبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية** و**الرسالة السياسية** إنما هي أنظمة الدول المستقرّة[5]. ويعزو سبينوزا استقرارها هذا إلى احترامها للقانون والدستور، أي للشرعية. أمّا الأنظمة العنيفة التي لا استقرار فيها فهي أنظمة ضالّة، في نظر سبينوزا؛ والدليل على ذلك هو أنّ المستبدّين والمغتصبين للحكم، لا يكتفون بجلب الجمهور بالخوف الذي يزرعونه فيه، وأصحاب الأمر الذين يكنّون لهم الولاء بإشباع جشعهم، بل يلجأون أيضا للخداع. فمخادعة الشعب إنما هو همّ الطغاة الرئيسي. هذه الملاحظات نجدها منشورة في جلّ فصول **الرسالة اللاهوتية السياسية**؛ غير أنّ سبينوزا

---

1. B. de Jouvenel, *Du pouvoir, Histoire naturelle de sa croissance*, Genève, 1947.
يرى **جوفنيل** أنّه من طبيعة السلطة السياسية أن تجعل «الدولة هكذا تنتفخ».
2. إنّ مكر الحكّام، كما قال **آلان** (*Alain*)، «قديم قدم العالم»، في حين أنّ مكر المحكومين، على أساس ما جاء به **روسو** (وسبينوزا من قبله)، إنما هو حديث العهد.
3. B. de Jouvenel, *Du pouvoir, Histoire naturelle de sa croissance*.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 683؛ والفصلان 16 (ص. 831) و20 (ص. 898).
5. M. francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 323.

يعرضها بوضوح شديد في المقاطع الموالية المقتطفة من التصدير ومن الفصل السادس عشر من الرسالة. إنه يكتب في التصدير ما يلي: «الخرافة لا تعتمد إلا على التمنّي والحقد والغضب والخداع لأنها لا تقوم على العقل بل تقوم على الانفعال وحده وعلى أقوى الانفعالات كلها.وعلى ذلك فكلما استسلم الناس بسهولة إلى جميع أنواع الخرافات صعب عليهم التمسك الدائم بواحدة منها... **إنّ الخرافة هي أكثر الوسائل فاعلية لحكم العامّة**[1]... إنّ السر الكبير في النظام الملكي ومصلحته الحيوية هو خداع الناس وإضفاء إسم الدّين على الخوف الذي تتمّ به السيطرة عليهم، بحيث يناضلون من أجل عبوديتهم، وكأنّ فيها خلاصهم، ويعتقدون أنهم ينالون أسمى مراتب الشرف ـ لا أنهم يلحقون بأنفسهم العار ـ عندما يريقون دماءهم ويضحون بحياتهم إرضاء لغرور فرد واحد»[2]. ويردّد سبينوزا نفس الملاحظات في الفصل السادس عشر: «لقد حاول الملوك دائما، بعد اغتصابهم للسلطة، أن يضمنوا بقاءهم بإقناع شعوبهم أنهم من طينة الآلهة؛ إذ لا شكّ أنّ الرعايا إذا نظروا إليهم كآلهة وليس كأشخاص مماثلين لهم سيخضعون لهم بسهولة وبطيب خاطر»[3]. ويبدو إذًا أنه من مصلحة الملوك المستبدّين أوالطغاة المحتكرين للسلطة[4] أن يعملوا على إقناع رعاياهم أنهم في خدمة هدف نبيل. وفي أثناء إقناع رعاياهم بأن يعبدوهم كما يعبدون الربّ، يعترف القادة السياسيون بأنّ سيادتهم لا تكون شيئا يذكر بدون مساندة الشعب لهم؛ لكن عندما يشعر الشعب بتبعية الحاكم للمحكوم، فهو يحاول آنذاك، وغالبا ما تكون محاولته شديدة عنيفة، أن يتخلص من سيطرة الحاكم المغتصب.

ويبيّن سبينوزا في **الرسالة السياسية** أنّ «حقّ المدينة يتحدد بقوّة الجمهور الذي يسلك كما لو كان بدافع روح واحدة»[5]. وتمثل هذه

---

1. Curtius, *Historiarum libri*, lib. IV, cap. X, cité par Spinoza.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، التمهيد، ص. 608-609.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 846.
4. B. de Jouvenel, *Du pouvoir*, *Histoire naturelle de sa croissance*, فبعد أن عين«انتفاخ الدولة «كميزة من مميزات السلطة السياسية ،فهو يعزو ذلك إلى» فضيلة الغزو ...بما هي مقترنة بالسلطة كاقتران فوعة الحمة بجرثومة الباسيل ،«ممّا يترتب عنه «الدولقراطية.(«Statocratie»)»
5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 7.

القضية المدروسة مليّا في الفصل السادس عشر من **الرسالة اللاهوتية السياسية** قطب الرحى الذي تنتظم حوله تحاليل سبينوزا للحكم الملكي والحكم الأرستقراطي في الفصول 6-7-9-10 من **الرسالة السياسية**[1]. ويبدو واضحا أنّ الدولة، مهما كان نظام الحكم فيها، تستمدّ قوّتها الحقيقية من قوّة الشعب الذي يبقى الماسك الحقيقي بزمام الحكم. وكما سنبيّن ذلك في حالة الحكم الملكي، فإنّ وظيفة الملك لا تتعدّى أن تكون الإعلان عن قرارات الشعب وممثّليه. ويبقى للشعب الحق السياسي البسيط في استرجاع السلطة. كما تبقى الثورة، في خلفية كل نظام سياسي، جائزة باستمرار، وقايةً من زيغ أصحاب السلطة أو الذين يمارسون السلطة باسمهم أو لصالحهم. إنّ نظام الحكم المطلق الوحيد الذي يعترف به سبينوزا بوصفه «شرعيا» هو نظام حكم الشعب للشعب، علمًا وأنّ النظام الأمثل هو الذي تكون فيه سيادة «السلطة العليا» سيادة شرعية مطلقة.

السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف يقيم فكر سبينوزا السياسي علاقة ترابط وانسجام بين المطلبين الأساسيين المتناقضين: مطلب السيادة المطلقة ومطلب الحق الفردي في حرية التفكير والتعبير؟ تجيب **مادلان فرانساس** على هذا السؤال انطلاقا من التمييز الذي يقيمه سبينوزا بين الأعمال والأفكار: فالسلطة العليا لها حقّ النظر في أعمال المواطنين المطالبين بالطاعة في حدود الشرع؛ لكنّ المواطنين يحتفظون كذلك بحرّيتهم الطبيعية في التفكير والحكم والتعبير، في الحدود التي يرسمها القانون. يقول سبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية**: «لا أحد يمكنه أن يفرّط في حريته في الحكم والتفكير فيما يشاء، ويبقى كل واحد، وفق حقّ طبيعي سنيّ، سيّد أفكاره. وقد تحلّ الكارثة لو تمّ إرغام أفراد المجموعة ـ إذ تختلف آراؤهم، بل تتضارب ـ على التعبير وفق ما تقرره السلطة العليا»[2]. لكن إذا كان كل مواطن له الحق المطلق في التفكير والتعبير عن تفكيره والإصداح به أمام العموم، فإنّ الإشهار برأيه، بما هو عملٌ، هو من مشمولات السلطة العليا التي لها حقّ التدخل، باعتدال، لمراقبة الحريات والتأكد من كونها لا تضرّ لا بالسّلم ولا بالوفاق

1. بما أنّنا نوي إتمام تحليلنا لفلسفة سبينوزا السياسية بتحليل مختلف الأنظمة السياسية، فإنّنا لن نواصل البحث هنا في استتباعات هذه القضية.

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 898.

المدني[1]. ويعتبر سبينوزا مسألة تطويع الحريات الفردية لمقتضيات السلم والأمن المدنيين، كما لمقتضيات الشرعية، المسألة المركزية في **الرسالة اللاهوتية السياسية**[2].

الإجابة التي يقترحها سبينوزا لهذه المسألة المركزية واضحة مع أنها معقّدة، تتعلق في آن بطبيعة السلطة السياسية وبنفسية المواطنين. هذه الإجابة مزدوجة لأنّ سبينوزًا ينظر في وضع الحاكم وفي وضع الرعية: فعلى الرعية أن تتمتع بالممارسة الحرة لحقّها في التفكير والتعبير دون أن تمسّ بحرية الغير وبأمن الدولة الداخلي؛ وعلى الحاكم أن ينشئ المؤسسات والشرائع الملائمة لكسب الحرية. ويعتقد سبينوزا اعتقادا راسخا أنّ التسامح في مجالات الفكر والعلم والدين، إذ يفترض تعدّدية الآراء وتنوّعها، لا يضرّ لا بأمن الدولة ولا بالتقوى.

هذه المؤسسات التي يتمّ إنشاؤها وفقا لحاجيات سياسية، لغاية تحقيق الحرية وسلامة المجموعة كما لغاية استقرار السلطة، تفقد تدريجيا من وظيفتها ونجاعتها، بمعنى أنها تهرم وتصبح غير قادرة إلاّ جزئيا على الاضطلاع بمهامّها. السؤال الذي يُطرح هنا على كلٍّ من الحاكم والرعية هو: كيف يتمّ تغيير هذه المؤسسات دون المساس باستقرار الدولة؟ هل من ضامن لبقائها رغم نيران الثورة؟ وبعبارة أخرى، هل ثمّة طريقة أخرى غير الثورة لإحداث تغيير سياسي؟

قبل أن نعرض جواب سبينوزا على مشكل مستقبل المؤسسات، يجدر التذكير بتصوّره لوظيفة المجتمع السياسي. فبعد أن نتبيّن هذه الوظيفة والوسائل التي يضمن بها كل جهاز سياسي استقرار الدولة، سيصبح بإمكاننا أن ننظر في مختلف عناصر جواب سبينوزا على مسألة مستقبل المؤسسات وتحوّلها، ويمكن صياغة هذه المسألة كما يلي: ما هي درجة التوتر التي إذا تمّ بلوغها يجوز للمواطنين أن يتصدّوا لسلطة الدولة العليا، وإلى أيّ حدّ يمكنهم المضيّ في المقاومة والتصدّي؟ وما هي الوسائل؟

في الفصل الخامس من **الرسالة اللاهوتية السياسية**، يعرّف سبينوزا الدور المزدوج للمجتمع المدني كما يلي: «إنّ المجتمع لا يكون نافعا

---

1 . سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 899

2 . سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 899.

أو ضروريا للغاية لأنه يحمي الأفراد من الأعداء فحسب، بل أيضا لأنه يسمح بجمع أكبر قدر ممكن من وسائل الراحة. ذلك لأنه لو لم يكن الناس يريدون أن يتعاونوا مع بعضهم بعضا فلن تتوافر لديهم المهارة الفنية أو الوقت اللازم لتدبير شؤون حياتهم وللمحافظة عليها قدر الإمكان»[1]. هاهنا يردّد سبينوزا فكرة مألوفة في الفلسفة السياسية، نجدها عند **أرسطو وماكيافلي** وهوبز، فكرة ليست غريبة عن قارئ القرن السابع عشر. ففي كتاب **لوثيان**[2]، يقول هوبز، في مقطع معروف جدّا، إنّ دور المجتمع المدني أن يضمن سلامة الأفراد، أي أن يحمي حياتهم وأملاكهم[3] ممّا يتهدّدهم من عنف وابتزاز واغتصاب.

لكن سبينوزا يضيف إلى هذا الدور الأوّل الذي يلعبه المجتمع المدني كما وصفه التقليد الفلسفي السياسي من **أرسطو**[4] إلى هوبز، دورا آخر: هو أن يحقّق المجتمع المدني الحياة الكريمة للمواطنين[5]. إنّ قاعدة المجتمع المدني تتمثل فيما يخلقه بين الأفراد من تعاون وتعاضد وتآزر في سبيل رفع الحواجز التي يتعذر على الفرد رفعها بمفرده: «فلن يتوافر لأحد الوقت أو القوة اللازمة لو كان عليه أن يفلح ويبذر ويحصد ويطحن ويطهو وينسج ويحيك، وأن يقوم بأعمال أخرى كثيرة نافعة لتدبير شؤون حياته»[6]. إنّ شرط بقاء الإنسان هو التعاون والتكافل، إذ بهما يتحقق تماسك المجتمع[7]. يقول سبينوزا: «والواقع أننا نرى هؤلاء الذين يعيشون حياة

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 684
2. . هوبز، **لوثيان**، الفصل 17.
3. C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism, Hobbes to Locke*, pp. 9-100,
حيث يبحث في علاقة الدفاع عن الحقوق السياسية للمواطن والذود عن حقوقه الإقتصادية في فلسفة هوبز السياسية. كما يبحث في علاقة الحق السياسي وحقّ التملك لدى **لوك وهارنغتون**.
4. إلاّ أنّ **أرسطو** يؤكّد في كتاب **السياسة** (III، 9، 1280ب 35-30) أنّ الدولة لا تضمن فقط مجرّد العيش، بل تضمن كذلك جودة العيش: «فالدولة إنما هي الاجتماع من أجل جودة العيش... في سبيل الحياة الكاملة».
5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 684.
6. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 684.
7. Cf. A. Comte, *Système de politique positive*, Paris, G. Grès, 1912, 1ère partie, ch. 2, pp. 154-172.

همجية، بلا مدنية، يحيون حياة بائسة تقرب من مستوى حياة الحيوانات، ومع ذلك لا يستطيعون الحصول على هذا القليل الذي لديهم، والذي يتّسم بأنه هزيل فج، إلا إذا تعاونوا مع بعضهم البعض على أيّ نحو»[1].

لا يختلف اثنان في الفائدة التي تُجنى من المجتمع، باعتباره شرطا ضروريا لحياة الأفراد وسعادتهم،ولأنّ الإنسان لا يستطيع أن يستغني عن أمثاله والطبيعة لا تستطيع أن تحقق هدفها الأسمى إلا في صلب المجتمع السياسي[2] بوصفه المصدر الوحيد الذي يوفّر للفرد حاجياته المادية والفكرية والروحية. وفضلا عن الأعمال المفيدة في حفظ الحياة، يذكر سبينوزا «الفنون والعلوم إذ هي ضرورية جدّا لتحقيق كمال الإنسان وسعادته»[3]. فإذا كان الأمر كذلك فالمفروض إذًا ألاّ تتعرض أيّ دولة لمقاومة رعاياها وتمرّدهم عليها، وألا تلجأ أيّ دولة إلى قهر رعاياها كي تستعيد للقانون هيبته، ولا إلى استعمال العنف كي ترجع للمجتمع نظامه. لو كان الأمر كذلك، لكان كل شكل من أشكال المقاومة للمجتمع السياسي وللسلط التي تحكمه غير مشروع، بل غير معقول. وباختصار فلو كانت الرغبة والمعقولية تلتقيان في الإنسان دائما، لما تأسست الدولة ولما ظهرت السيادة ولا القهر والاضطهاد أبدا. وقد كتب سبينوزا قبل فرويد[4] ما يلي: «ولو كان الناس بطبيعتهم على استعداد لئلا يرغبوا إلا فيما يمليه العقل السليم لما احتاج المجتمع قطعا لأية قوانين ولكان تنوير الناس ببعض التعاليم الخلقية كافيا لكي يفعلوا بأنفسهم، وبروح متحررة، ما هو نافع لهم بحق»[5]. إلا أنّ الواقع يشهد ببطلان الفرضية القائلة بأنّ البشر لهم استعداد طبيعي للاعتراف والعمل بما يفيدهم وينفعهم، تحدوهم في ذلك قوانين الحصافة والعقل. الواقع مختلف، لأنّ «الخشب الذي صنع منه الإنسان»[6]، حتى نتكلم مثل كَنْتْ، كثير العُقد، لأنّ الإنسان

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 685.

2. Cf. Kant, *La philosophie de l'histoire*, *Idée d'une histoire universelle, au point de vue cosmopolitique*, pp. 65-67.

3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 685.

4. فرويد، **قلق في الحضارة**، الفصلان 3 و4.

5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 684.

6. Kant, *La philosophie de l'histoire*, *Idée d'une histoire universelle, au point de vue cosmopolitique*, p. 68.

رغبة وعقل معًا[1]. فالنّاس لا يخدمون مصالحهم الحقيقية بقدر ما يخدمون أنانيتهم، إذ تسحرهم الملذّات العابرة في اللحظة الحاضرة ولا يبصرون المستقبل؛ تجعلهم أهواؤهم ومخيّلتهم يحيدون عن مصلحتهم وعمّا يفيدهم حقًا. ولذا لا بدّ من وجود «قوّة حاكمة»[2]، أي لا بدّ من وجود «سيّد»[3] «يتسلط على إرادة الفرد ويرغمه على الطاعة»، لا بدّ من قوانين تعدّل من شهوة اللّذة وقوّة الأهواء. لذلك تُعدّ مهمّة الإنسان النوعية، المتمثلة في تأسيس مجتمعات إنسانية[4] أصعب مهمّة على الإطلاق؛ وتعود هذه الصعوبة إلى طبيعة الإنسان[5].

---

1. Kant, *La philosophie de l'histoire, Idée d'une histoire universelle, au point de vue cosmopolitique*, p. 60 :
«لا يخضع النّاس لغرائزهم كالحيوانات؛ ولكنهم لا لا يتصرّفون أيضا كمواطنين عقلاء في العالم وفق مخطط معيّن».

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 684.

3. Kant, *La philosophie de l'histoire, Idée d'une histoire universelle, au point de vue cosmopolitique*, prop. VI, p. 68 :
«الإنسان حيوان يحتاج إلى سيّد، نظرا إلى عيشه مع أفراد من نفس النوع؛... يحتاج إلى سيّد يكبح جماحه ويرغمه على طاعة إرادة صالحة كونيّا ومحققة لحرية كل فرد...»

4. في مقاله عن **التاريخ الكوني من وجهة نظر السياسة الكونية**، يطرح كَنْتْ قضية شبيهة لكنها ليست مماثلة تماما: فبينما يطرح سبينوزا مشكل نشأة المجتمع السياسي في إطار المجتمعات السياسية المستقلة، أي في إطار الدولة-الأمّة، يتجاوز كَنْتْ هذا النطاق الضيّق ويطرح المشكل في الإطار الكوني للأمم، المتحدة ضمن مجتمع كلّي كوني. لكن تجدر الإشارة إلى التماثل في صياغة المشاكل المطروحة. فـكَنْتْ، في القضية الخامسة من مقاله، يصوغ المشكل في حدود متقابلة: تقابل بين الحريات المتعارضة داخل المجتمع، وتقابل العقل والرغبة داخل نفس الفرد. كتب كَنْتْ: «لا يمكن للطبيعة أن تحقق غايتها العليا إلاّ في المجتمع الذي يوجد فيه أقصى الحرية وبالتالي أقصى التناقض بين الأفراد، وكذلك أيضا أقصى التحديد لهذه الحرية كيما تتلاءم مع حرية الغير؛ لا يمكنها إلاّ في مجتمع كهذا أن تتفتّق وتحقق مكنوناتها في نطاق الإنسانية. وعلى هذا... يجب أن يكون التنظيم المدني العادل إطلاقا إنما هو بالنسبة للنوع البشري الغاية الطبيعية الأولى».

5. يعزو سبينوزا، وكَنْتْ من بعده، إلى الطبيعة الإنسانية بالذات ما يجده النّاس من صعوبة في تكوين مجتمع. قال كَنْتْ في مقاله المذكور أعلاه: «فهذه المهمّة أصعب من كلّ المهامّ الأخرى؛ وفي الحقيقة فإنّ إنجازها أمر مستحيل؛ فالخشب الذي صنع منه الإنسان فيه من العقد ما يمنع أن نجعل منه روافد مستقيمة. وترغمنا الطبيعة على ألاّ نسعى إلى أمر آخر غير أن نقترب من هذه الفكرة».

بيد أنّ هذا القهر الذي يسلطه القانون، وهذه المراقبة للأنانيات الفردية من طرف السلطة السياسية، يصبحان من أسباب «الدّاء» الذي ينخر المجتمع السياسي وليسا هما الدواء، فتكون النتيجة عكس ما كان يُنتظر، إذ لا تتحمل طبيعة الإنسان أدنى قهر. فإذا كان مردّ الطاعة هو الخوف من القصاص لا غير، أو كان السبب هو أيّ عاطفة سلبية أخرى، كان الأفراد مطيعين للقانون، لكنهم يفقدون صفة الإنتماء إلى الحالة الطبيعية، لأنهم «لن ينظروا إلى فائدة أعمالهم ووجوبها»؛ بل، الأسوأ من ذلك، سيفسدون لأنهم سيسعدون لما يصيب سيّدهم من شرور وأضرار؛ إذ من المحال ألاّ يتمنّوا له الشرّ أو ألاّ يسيئوا إليه، دون عقاب، متى استطاعوا[1].

السلطة السياسية، إذ تتمثل وظيفتها في تنظيم المجتمع المدني، لا تكون سلطة شرعية إلا إذا مورست وفقا للعقل وسعى أصحابها إلى تحقيق الخير لكافة أفراد المجموعة. إلا أنّ هذا البرنامج لا يتحقق إلا بشرط أن يكون زمام الحكم بين أيدي الجميع. وفي هذه الحالة سيطيع الجميع أنفسهم ولن يطيعوا أحدا غير أنفسهم. ثم إنّ الخشية ـ بما هي عاطفة سياسية سلبية ـ ستقترن «بالأمل في شيء مرغوب فيه» ثم شيئا فشيئا تحلّ محلّه[2]. ولهذا تكون السلطة السياسية التي تحظى بموافقة الجميع أعظم منها لو كانت تقوم على القهر مهما كان تنوّع وسائلها وعددها وقوّتها. ويبدو لنا أنّ تحليل سبينوزا لطبيعة السلطة ومصدر السيادة، إذ يربط الاستقرار بعاطفة الأمل ويجعل من الخشية حلاّ استثنائيا، يعبّر عن طرافة فكر سبينوزا السياسي مقارنة مع فكر هوبز بالخصوص، مع أنه يقترب منه، فيما يبدو، في تصوّره للسيادة المطلقة، كما يعبّر في ذات الوقت عن تفوّق رؤية سبينوزا السياسية المحكومة بإيتيقا السعادة والميتافيزيقا الحلولية، على التحليل الواقعي الذي يقدّمه منظّرٌ للسياسة وممارس لها من طراز وشهرة لينين.

لا يعترف لينين للدولة، بل وحتى للدولة الديمقراطية، بأيّ وظيفة عدا إخضاع النّاس، بالقهر، للنظام القائم على العنف، وذلك باستعمال العنف

1 . سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 685.
2 . سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 685.

أو التهديد باستخدامه[1]. وينظر **لينين**[2] إلى الدولة على أنها «جهاز خاص لممارسة القمع بصورة منظّمة وإرغام النّاس بالعنف»[3]. فللدولة، في نظر **لينين**، وظيفة واحدة، هي القهر. ويحيل **لينين** على مرحلة أولى من تاريخ الإنسانية حيث كان النّاس يعيشون في ظلّ شيوعية بدائية، في مجتمع بلا طبقات، بلا أسياد ولا عبيد، فيقول: «لكن لا نرى في تلك الفترة أناسا متفوقين متميّزين يحكمون غيرهم ويستخدمون لتعزيز حكمهم ومصالحهم جهازا للقمع، جهاز عنف، نجد مثيلا له اليوم في الجيش والسجون ووسائل أخرى لإخضاع الآخرين بالعنف، وهذه كلها من ماهية الدولة»[4]. ويختم **لينين** قوله كما يلي: «...فالدولة تتلخص فعلا في جهاز كهذا للحكم، منبعث من المجتمع الإنساني»[5]. وهكذا يرى **لينين** أنّ الدولة لا تعدو أن تكون جهازا للقمع بين أيدي ثلّة من النّاس هم عبارة عن «آلات» حاكمة، سلاحها المفضل هو العنف المحض الذي لا علاقة له بجوهر السياسة[6]. الدولة جهاز يسمح للسلطة الحاكمة باتخاذ الاستعدادات اللازمة للبقاء في الحكم، بفضل القهر البدني. وهذا يصدق كذلك، في نظر **لينين**، على الدولة الاستعبادية في يونان أو روما ـ اللتين كانتا ترغمان العبيد على الاشتغال لصالح طبقات المجتمع الأخرى ـ كما على الدولة الرأسمالية. فالدولة، إذ كان دورها يتمثل دائما «في إرغام معظم أفراد المجتمع على العمل لصالح البقية»، إنما هي «آلة تساعد الرأسماليين على قهر طبقتي الفلاحين والشغالين: فقد تختلف أشكال السيطرة والقهر، لكن السلطة تبقى دائما بين أيدي رأس المال»[7]. والدولة أيضا جهاز لسيطرة طبقة على أخرى[8]: جهاز يساعد على نشوب الصراع

1. لينين، **الدولة والثورة**، الفصل الخامس: «الديمقراطية شكل من أشكال الدولة. وبالتالي فهي، ككلّ دولة، الممارسة المحكمة والمنظمة لقهر الإنسان».
2. يخاطب لينين الشيوعيين في محاضرة قدّمها في جامعة **سفردلوف**، في 11 دجويلية 1919، ويعرض عليهم نظريته في الدولة؛ انظر **الدولة والثورة**، ص. 105-109.
3. لينين، **الدولة والثورة**، ص. 116 ك «كانت أساليب القهر متنوعة لكن... كان يوجد في كل مجتمع فريق يمسك بجهاز القمع البدني... وكان سلاحه سلاح عصره».
4. لينين، **الدولة والثورة**، ص. 113.
5. لينين، **الدولة والثورة**، ص. 113.
6. J. Freund, *L'essence du politique*, III, ch. 10.
7. لينين، **الدولة والثورة**، ص. 123.
8. لينين، **الدولة والثورة**، ص. 116.

والشقاق داخل المجموعة. إنها جهاز للتفرقة بدلا من أن تكون جهازا للترابط والتماسك الاجتماعي.

لا نجد أيّة إشارة في كتابات **لينين** عن الدولة إلى الفائدة التي قد يغنمها الأفراد من العيش في مجتمع منظّم ودولة مستقرة، أي في كنف دولة تضمن لهم الأمن (وإن كان أمنا محدودا أو حتى مشروطا) وتصون حياتهم وأملاكهم وحرياتهم. وإذا كان **لينين** لا يحيل، في تحليله للدولة، على دور المنفعة والفائدة في دفع الأفراد إلى الاجتماع السياسي، فالسبب ليس أنّ مثل هذه الإحالة ليست في محلّها وخارجة عن الموضوع ضمن تحليل يركّز على الظواهر الاجتماعية المشتركة، بقدر ما هو أنه يريد أن يقدّم الدولة بمظهر سلبي[1]. ولذا نراه يتحاشى، في وصفه للدولة، كلّ إحالة إيجابية تجعلها ذائدة عن الحياة حامية لها وللأرزاق ولحرية المواطنين، اللّهم إلاّ إذا كانت هذه الإحالة لغاية رفضها. ولعلّ إحدى ملاحظاته في خاتمة محاضرته تكشف عن مقاصده الحقيقية إذ يقول: «تلك الأكذوبة البورجوازية التي تقول إنّ الدولة حرّة ومدعوّة للوقوف في خدمة الجميع»[2]. ففي نظر **لينين** يتمثل دور الدولة البورجوازية في قمع الحركة الشغيلة لأنّ «رأس المال الخاص يمسك بالمجتمع كلّه في حالة من الاستعباد المؤجّر... الآلة التي يطلق عليها الدولة والتي يقف النّاس أمامها بخشوع خرافي، مصدّقين بالروايات القديمة التي تؤكد أنّ الدولة تشخّص سلطة الشعب بأسره، هذه الآلة ترمي بها الطبقة الشغيلة عرض الحائط وتقول: إنّها كذبة بورجوازية»[3].

وعلى هذا فإذا كانت الدولة مجرد جهاز للقمع والقهر، فلا بدّ من زوالها: هذا ما استخلصه **لينين**. لكن كيف يكون زوالها؟ لا بدّ من الإقرار بأمرين اثنين في نظر **لينين**: لا بدّ من الإقرار أوّلا بأنّ الدولة «الآلة» البورجوازية، بوصفها جهازا لقمع الشعب يستخدمه فريق ضيّق من الرأسماليين المحظوظين، يجب أن تزول. ولا بدّ من الإقرار ثانيا بأنّ زوال الدولة يتحقق في مرحلتين زمانيتين متفاوتتين: في المرحلة الأولى يتمّ القضاء على الدولة بما هي دولة، عن طريق الثورة البروليتارية وافتكاك

---

1. نلاحظ هنا الطابع الجدالي لخطاب لينين.
2. لينين، **الدولة والثورة**، ص. 124.
3. لينين، **الدولة والثورة**، ص. 125.

الحكم من الأيادي البورجوازية[1]. وفي المرحلة الثانية، التالية للثورة، بعد القضاء على الدولة البورجوازية وتعويضها بدولة بروليتارية ممثلة للمجتمع بأكمله[2]، وبعد افتكاك وسائل الانتاج من طرف الدولة البروليتارية باسم المجتمع، تخمد الدولة البروليتارية وتنتهي وظائفها وتزول وتفنى[3]. ولئن كان من الحتمي أن تتحول المؤسسات السياسية المؤلفة للدولة الرأسمالية إلى مؤسسات للدولة البروليتارية، إلا أنّ المرحلة الضرورية الأولى لا تتحقق إلا بالثورة العنيفة التي لا مردّ لها حسب **لينين**: «فتعويض الدولة البورجوازية بالدولة البروليتارية أمر مستحيل بدون ثورة عنيفة»[4]، وهذه الثورة لا بدّ من إعداد العدّة لها ومن القيام بها بمهارة و«فنّ».

وفي نظر سبينوزا كذلك، يمكن للدولة، حسب العصور والظروف -إذا كان النّاس لا يزالون «أطفالا»[5] ولم يبلغوا بعد سنّ الرشد- أن تضيّق إدارة المجتمع السياسي إلى حدّ اختزالها في جهاز للقهر. ويمكن لبعض الأسياد الطموحين أن يحتكروا جهاز الدولة في سبيل المحافظة على السلطة وخدمة مصالحهم أو مصالح فرقتهم، فيقيموا المؤسسات والقوانين وكامل جهاز الدولة الشرعي لتحقيق أغراض غير شرعية. كما يمكنهم أن يسنّوا قوانين أخرى وأن يتخذوا من الإجراءات ما يتناقض مع غائية الدولة الأصلية: فهذا اغتصابٌ للمؤسسات وقلبٌ لها بالقوّة. ألا يتحتّم آنذاك تغيير المؤسسات وتعديلها وفقا لغائية الدولة[6] كمطلب ضروري

1. لينين، **الدولة والثورة**، الصل الأوّل، ص. 21.

2. Cf. F. Engels, *M.E. Dühring bouleverse la science*, Paris, Costes, 1933, tome III, pp. 46-48, cité par Lénine.

3. لينين، **الدولة والثورة**، الفصل الأوّل، ص. 21

4. كان **لينين** يطلب من زملائه في الحزب الشيوعي أن ينظروا إلى الثورة على أنّها فنّ (رواه إسحاق دويتشر في كتابه عن **ستالين**، الترجمة الفرنسية، باريس، غاليار، 1953، ص.ص. 204-205).

5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 12، ص. 787.

6. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 10، الفقرة 1، حيث يطرح سبينوزا المشكل على النحو التالي: «بعد أن تناولنا بالشرح والبيان المبادئ الأساسية للدولة الأرستقراطية بكلا نوعيها، بقي أن نبحث فيما إذا كانت توجد بعض العوامل الباطنية التي قد تؤدّي إلى فساد هذه الدولة أو إلى تحوّلها. فالسبب الأوّل في هلاك مثل هذه الدولة هو ما أشار إليه ذلك المؤلّف الفلورنسي النابغة في خطابه الأوّل (من الباب الثالث) حول تيت-ليف حيث قال: يحدث في الدولة كلّ يوم، مثلما يحدث في جسم الإنسان، أن تنضاف عناصر جديدة إلى القديمة، ممّا

من مطالب عموم النّاس الذين يتكبّدون القهر والظلم؟ لقد أدرك سبينوزا بكامل الدقة الطابع العاجل الأكيد لمشكل تغيير المؤسسات بفعل الإرادة إذا ابتغينا ألاّ تزول الدولة بفعل العنف[1].

فلمّا طرح سبينوزا هذا المشكل، تبنّى، كما لاحظت فرانسيس، موقفا «ثوريّا»[2] أكثر ممّا اعتقده عموما مؤرّخو فلسفته السياسية. ومع ذلك يبدو لنا أنّ سبينوزا لم يكن أبدا «ثوريّا»[3] بأتمّ معنى الكلمة، سيما فيما يتعلق بوجود الحلّ لمشكل تأسيس الأنظمة السياسية ومؤسساتها ومشكل مصيرها وإعادة إصلاحها[4]. وعندما يتحدث سبينوزا عن التحولات العنيفة التي تطرأ على الأنظمة السياسية، نراه يذكر الإغتيالات الفردية للملوك والطغاة أكثر من ذكره للانقلابات الشعبية والثورات المنظّمة، باستثناء الثورة الإنغليزية إذ يقدّمها كمؤامرة قامت بها مجموعة من البرلمانيين المنشقّين. ويسلّم سبينوزا بوجوب التمرّد، في ظروف معيّنة -يسهل تعيينها لكن يصعب الأخذ بها في اللحظة الحاسمة الأخيرة، لحظة المرور إلى الفعل والتطبيق- ضدّ السلطة الحاكمة الفاقدة للضمير والمشوّهة لمهمّة

---

يتطلّب بين الفينة والأخرى علاجا صحّيا. وعلى هذا فمن الضروري، على حدّ قوله، أن يقع التدخّل من حين لآخر لإعادة الدولة إلى نصابها».

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 10، الفقرة 1؛ حيث يؤكد سبينوزا على ضرورة تجديد وإصلاح مؤسسات الدولة بصفة دورية: «إنّ التدخّل للإصلاح قد يحصل إمّا من باب الاتّفاق والصّدفة، أو بفضل تشريعات حصيفة، أو أخيرا بمبادرة من رجل فاضل فذ. وبالتّأكيد فإنّ مثل هذا الوضع يكون خطيرا جدّا إن لم يعالج في الإبان، بحيث يصبح بقاء الدولة غير متوقّف على ما تملكه من القوّة والبأس وإنّما على المصادفة والحظ. وعلى العكس من ذلك فإذا تمّ القضاء على الدّاء بالعلاج المناسب، فإنّ الدولة إذا هلكت لا يكون هلاكها بفعل علّة داخليّة، وإنّما بفعل قدر محتوم».

2. بقدر ما تبدو لنا فكرة مادلان فرانساس صحيحة، فإنّ كلمة «ثوري» تبدو لنا مبالغة. وإنّا نبرّر رأينا في بقيّة هذا التحليل.

3. في نصوص **الرسالة اللاهوتية السياسية** أو **الرسالة السياسية**، يتحدث سبينوزا عن الـ *Indignatio*، وقد تُرجم هذا اللفظ بـ**الثورة**، أي حركة شعبية يعبّر بها الجمهور عن استيائه من تجاوزات السلطة. لكن يبدو لنا من الصعب أن نترجم اللفظ اللاتيني *Indignatio* بـ **الثورة**، باعتبار أنّ هذا المفهوم جاء متأخّرا. راجع **الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 9؛ والفصل 4، الفقرة 4؛ **الإيتيقا**، الباب الثالث، القضية 22، الحاشية، والتعريف 20؛ والباب الرابع، القضية 51، الحاشية.

4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 879-881. و**الرسالة السياسية**، الفصل 3، الفقرة 9؛ والصل 4، الفقرة 4؛ والفصل 10، الفقرة الأولى.

الدولة الأساسية ألا وهي المحافظة على النسيج الاجتماعي وتأمين الحياة وحماية الممتلكات وضمان حرّية تواصل الأفكار. إنّ الحكم المستبدّ، إذ يعجز عن تحقيق الإلتفاف حوله وعن نيل رضاء الجميع، يدخل في دوّامة التهافت ويكون عرضة لتمرّد المواطنين وسخطهم. ويذكر سبينوزا بعض الأمثلة التاريخية المعروفة: اعتداءات واغتيالات، وأحيانا حركات شعبية تدوم وقتا قصيرا.

وفيما يبدو فإنّ سبينوزا لم يقرّر أنّ اللّجوء إلى العصيان المسلّح ضدّ السلطة الغاشمة هو أفضل علاج للدّاء الذي ينخر الدولة و أفضل حلّ لمشكل مستقبل المؤسسات؛ بل لعلّه أكّد عكس هذا[1]. إنّ حقّ الشعب في التمرد، إذا كان يضمنه الدستور، هو الوسيلة التي تحتمي بها الدولة من كل محاولة لاغتصابها بالعنف، كما للتوقّي من محاولات كهذه[2]؛ فهو ليس علاجا لمثل هذه الأمراض السياسية. ويعتبر سبينوزا أنّ هذا الحق في التمرد، إذ لم يكن لديه علمٌ إلا بمثال واحد هو مثال دستور **الأراغونيين** (Les Aragonais)، يحافظ على علاقة شديدة بين أمن الرعايا وأمن الراعي، طالما بقي الدستور قائم الذات. وعلى ذلك فهو حقّ دستوري. ويشهد التاريخ، على العكس من ذلك، أنّ التمرد، من حيث أنه عملية عنيفة تقصد نظاما سياسيا معيّنا، ليس طريقة ناجعة للتحول السياسي.

إنّ سبينوزا يستنكر اللجوء إلى التمرد، أي إلى تغيير النظام والمؤسسات بالعنف وبمحاربة العنف بالعنف، ممّا يضاعف من مأساة الإنسان. لكنّه لا يستنكر العنف من منظور أخلاقي، إذ تمنعه من ذلك مقتضيات منهجه العلمي ومذهبه الفلسفي. فلئن كان يرفض التمرد، فلأسباب أخرى غير الأسباب الأخلاقية؛ إنه يرفضه لأسباب برغماتية لها علاقة بالنجاعة. فما يلاحظه سبينوزا هو أنّ التمرد قد يبدو ناجعا في العاجل، لكنه في الآجل قد يولّد مجتمعا ودولة ربّما يختلفان من حيث شكلهما عن سابقيهما إلاّ أنه ليس اختلافا جذريّا، لأنّ نفس القمع ونفس القهر يتواصلان في الشكل الجديد. إنّ التمرد والثورة وكل مواجهة عنيفة للمؤسسات السياسية، إنما يكون قوامها الخشية وليس الأمل؛ فبالتمرد تستمرّ السلطة السياسية في

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 879؛ **الرسالة السياسية**، الفصل 10، الفقرة الأولى والفقرة السادسة.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 7، الفقرة 20.

قهرها لأفراد المجتمع؛ إنّ التمرد ليس تحريرا للناس بقدر ما هو تسلّط، يتمّ قبوله في الأوّل ثمّ يقع رفضه. تلك هي طبيعة التمرد كما يراها سبينوزا: إنه عقيم وغير مُجد وغير معقول.

ويبدو أنّ ما يستنكره سبينوزا في تغيير المؤسسات بالعنف، ما نطلق عليه «الثورة»، هي السيرورة التي تحدّث عنها **دويتشر** (Deutscher)[1] بما هي السيرورة العادية لكل ثورة. ففيما كتبه عن سيرة **ستالين** (Staline) حيث يعرض لأحداث الثورة الروسية في أكتوبر 1917، يحلّل دويتشر أهمّ مراحل سيرورة الثورة: «إنّ ثورة أكتوبر، إذ حدثت بطريقة هادئة ودون إراقة للدماء، كانت مشفوعة بحرب أهلية ضارية وبتدخّل أجنبي دام ثلاث سنوات. وإنّ إنشاء الدولة الثورية الجديدة مدين إلى أفكار البلشفيك الذين استولوا على الحكم أكثر ممّا هو مدين إلى الحرب الأهلية. فالوقائع هي التي أرغمت حزب الثورة على التنازل عن بعض طموحاته وآماله حتى ينقذ الثورة في جوهرها»[2]. ويلخّص دويتشر في كلمات حادّة وقاسية ما قد يصلح شاهدة قبر لكلّ ثورة: «تبدأ كلّ ثورة عظيمة بانفجار طاقة الشعب وتلهّفه وغضبه وأمله، وتنتهي بالتعب والإرهاق والوهن وخيبة آمال الحشود الثائرة»[3].

ويميّز دويتشر عدّة مراحل في تمشّي الثورة. في المرحلة الأولى، يكسب الحزب ثقة الشعب ويقرر الإستيلاء على الحكم، مدفوعا من طرف الحشود الشعبية وبدعم من نخبتها المسيَّسة. آنذاك تحلَ المرحلة الثانية: مرحلة الحرب الأهلية؛ يوجد تفاعل بين الحزب وقادته وبين الشعب. يطلق على هذه المرحلة «المرحلة البطولية»: يكون فيها حزب الثورة «ديمقراطيا للغاية، وإن كان يتعامل مع أعدائه بطريقة دكتاتورية قاسية ولا يمتثل لأيّ مبدأ دستوري معيّن». لكن تأتي المرحلة الثالثة، مرحلة القطيعة بين الحزب والشعب المتحالفين، كما بين الثورة والحزب، لأنّ الثورة «تستمرّ بصعوبة في الحرب الأهلية». وفي المرحلة الرابعة، «تجتاح

---

1. I. deutscher, *Staline*, ch. VI, pp. 221-283.
2. I. deutscher, *Staline*, ch. VI, pp. 221-222.
3. I. deutscher, *Staline*, ch. VI, p. 222.

البلد الحرب الأهلية والقوى الخارجية، فتصيبه مآسي أفظع من التي ثار الشعب ضدّها». فالمرحلة الرابعة هي «حضيض الثورة»[1].

على إثر تأمّله، في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، في أسباب المصائب التي أحلّتها الثورة الإنغليزية وسياسة كرومويل القمعية بالمجتمع الإنغليزي في القرن السابع عشر[2]، يقدّم سبينوزا صورة مماثلة، تحذيرًا لقرّائه من استتباعات الحرب الأهلية الوخيمة على كل مجتمع سياسي. وفي نفس الرسالة، يحدد سبينوزا أسباب خراب الدولة اليهودية كما يلي: «لمّا فشل موسى في تهدئة المعارضين بأيّ استدلال، لجأ إلى خارقة تسببت في هلاك كامل المجموعة. هاج الجميع وتمرّدوا، ظنّا منهم أنّ ما أصابهم إنما كان ليس بحكم الله وإنما بسبب لعبة من ألاعيب موسى. وحتى تعود الأمور إلى ما كانت عليه، كان لا بدّ من الطاعون القاتل. لكن أصبح الجميع يرغبون في الموت، لا في الحياة. وبالتالي فإنّ التمرد قد خمد أكثر ممّا تحقق الوفاق»[3]. وأدّى مجيء الملوك إلى التمرد من جديد إلى أن أفلست الدولة بما لا رجعة فيه[4]. ويقول سبينوزا في الفصل 18 من **الرسالة اللاهوتية السياسية** عن الشعب الإنغليزي الذي ألغى الحكم الملكي إنّ كلّ ما فعله أنه عوّض الطاغية، لكنه لم يقض على الطغيان بتاتا[5]. كما يقول عن إلغاء الملكية في روما القديمة وتعويضها بالجمهورية: «إلاّ أنّ كلّ ما أفلح الرومانيون في تحقيقه هو أنهم، بدلا من طاغية، أقاموا عددا من الطغاة؛ لكن هؤلاء الأسياد الجدد، بفضل الحروب الخارجية والداخلية، أخضعوا رعاياهم تماما إلى أن تركّزت السلطة بين أيدي شخص واحد أُطلق عليه إسم آخر مثلما حصل في **إنغلترا** تماما»[6]. انطلاقا من كل هذه النصوص يمكن أن نستخلص درسا واحدا: هو أنّ التغيير العنيف للمؤسسات يؤول إلى خراب الدولة و إلى الفتنة، وإلى تفاقم القمع وفقدان الحرّية.

---

1. I. deutscher, *Staline*, ch. VI, pp. 222-223.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 879-880.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 869.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 870.
5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 880.
6. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 18، ص. 880-881.

والحلّ الذي يقدّمه سبينوزا لمشكل مستقبل المؤسسات إنما هو حلّ مزدوج، لأنّه يرى وجهين في المشكل: وجه نظري ووجه عملي. فمن جهة تكون السيادة مطلقة في مبدئها، وهو مبدأ وحدة ولا إنقسامية سيادة الشعب المؤلف لمجتمع سياسي واحد[1]. هذه السلطة العليا المطلقة هي أساس نشوء الدولة. إنها ميزة كل مجتمع مدني وكل تنظيم سياسي، أيّا ما كان نظام الحكم. ومن جهة ثانية فإنّ بروز سيادة الدولة في الواقع السياسي وتأسيسها على مؤسسات لا يقتضي بالضرورة التسلط المطلق على كافة أفراد المجموعة، أي العبث بحقوقهم الفردية الأساسية. بحيث تكون ممارسة السيادة، المطلقة من حيث المبدأ، محدودة بحدود يقتضيها المجتمع السياسي ونظام الحكم وطبيعة البشر المؤلفين للمجتمع. اعتبارا لهذه العناصر، يحدّد سبينوزا ما هي حقوق الفرد. ويتمثل خلاص الفرد في السهر على هذه الحقوق، باعتبار أنّ إعتراف السلطة العليا بالحقوق الفردية إنما هو الوجه الآخر للإعتراف بالسلطة السائدة من طرف جمهور المواطنين. إنّ وجود المجتمع السياسي وممارسة السلطة لا يتحققان ولا يتطوّران بصورة عادية إلاّ إذا لم يوجد تعارض مطلق بين الطرفين المؤلّفين للواقع السياسي[2]، أي بين مدبّري شؤون الدولة وجمهور المواطنين. فإذا تجاوز أحد الطرفين الامتيازات العالقة بوظيفته وحقّه، وتعدّى على امتيازات الآخر، فإنّ الضرر الذي سيلحق بواحدهم سيلحق لا محالة بالآخر. ويرى سبينوزا أنّ أفضل نظام للدولة هو الذي يشهد تكاملا بين العنصرين المؤلفين للواقع السياسي (الراعي والرعية) والمتقابلين في علاقة توافق واتّكال متبادل. فالشقاق وعدم الاستقرار السياسي نتيجتان مترتبتان عن تعارض مصالح الراعي ومصالح الرعية: ويرى سبينوزا في ذلك علامات على مرض الدولة. أمّا النظام العادي، فتؤلّف فيه الدولة مع المواطنين زوجًا من القوى، فإذا تحرّك أو سكن أحدهما تحرّك أو سكن الآخر. وهكذا فإنّ حقّ الأفراد في المحافظة على حقوقهم إنما هو في نفس الوقت ضمان لاستمرار الدولة واستقرارها السياسي. ففي نسق سبينوزا السياسي، يؤلف المواطنون العنصر الجوهري في اللعبة السياسية. إنّ سبينوزا، في

---

1. روسو، في **العقد الاجتماعي**، الباب الأوّل، الفصلان 1 و2، حيث يصف السيادة بألفاظ قريبة من ألفاظ سبينوزا.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 7، الفقرة 30.

تناوله لعلاقة الفرد بالدولة، لم يرغب في إيلاء كل شيء لأحدهما دون الآخر، وفي تفضيل أحدهما على حساب الآخر، مثلما فضّل هوبز صاحب السلطة (الملك) على المشاركين في السلطة، أو مثلما منح **روسو** كل شيء إلى المشاركين في السلطة على حساب صاحب السلطة.

وهكذا تبدو طرافة سبينوزا، مقارنة بالفلسفات السياسية الحديثة، في تصوّره ـ القريب جدّا من تصوّر **أفلاطون**[1] ـ للجهاز السياسي بوصفه كلّية قائمة في التاريخ، غير متقوقعة على ذاتها، تسهم فيها قوى متعددة، كل واحدة بما لها من قدرة، لكن تكون قدرة كل عنصر أو كوناتوس ضرورية جدّا لبقاء الكلّ. وفي نظر **سبينوزا**، يكون دفّاع الأفراد عن حقوقهم إعلانا عن ضعف السلطة السياسية. وهذا الدفاع مشروع باعتباره ضروريا لاستعادة التوازن السياسي كما لا يخلّ به باستعمال العنف، الذي لا ينبغي أن يستعمله المواطنون لا كفزّاعة تتخفّى وراء بنود الدستور المسلّم بها[2]. ويرى سبينوزا أنّ بعض أشكال التحول في المؤسسات، أو على الأقل أنّ طرق هذا التحول، كالعصيان والثورة والحرب الأهلية، أو مجرّد خرق القوانين، هي في ذات الوقت من علامات وأدوات اضمحلال الدولة وخرابها التام. إنّ خرق القوانين، والعصيان والثورة، والحرب الأهلية[3]، ليست وسائل حقيقية لتغيير المؤسسات، لأنّ العنف الذي تتسبب فيه داخل المجتمع السياسي عنف هدّام. ولقد ظهر العنف دائما وربّما لن يكفّ عن الظهور في كل المجتمعات السياسية: فهذه حقيقة بسيطة لا تغيب عن سبينوزا. إلا أنّ سبينوزا يبيّن بإلحاح أنّ العنف ليس مجرد فوضى، بل هو أمر آخر خارج كل نظام سياسي؛ فهو يحيل، خارج عالم السياسة، على عالم لا سياسي، عالم لا إنساني، وباختصار إنه يحيل على حالة الطبيعة[4].

---

1. نجد عند سبينوزا تصوّرا وحدويّا للدولة بوصفها كلاّ يتألّف من عناصر متماسكة تسهم معا في توازنه، وهو ما يذكّر بتصوّر **أفلاطون وروسو**. انظر أفلاطون، **الجمهورية**، الباب الرابع، 423 ت- ج؛ راجع أيضا روسو، **العقد الاجتماعي**، الباب الثاني، الفصل السابع.

2. M. Francès, « La liberté politique selon Spinoza », pp. 319-322 ; cf. Spinoza, *Traité politique*, ch. 7, para. 30.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 5، الفقرة 2: «فلا شكّ أنّ الفتن والحروب والاستهانة بالقوانين أو خرقها إنّما هي أمور تُعزى إلى النّظام السياسي الفاسد، لا إلى لؤم الرعيّة. وبالتّأكيد فإنّ الإنسان لا يولد مواطنا، بل هو يتربّى على المواطنة».

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 5، الفقرات من 1 إلى 7.

وليس الانتقال من الحالة المدنية إلى حالة الحرب الأهلية أمرا استثنائيا أو يصعب تحقّقه؛ بل إنه يترصّد كل المجتمعات السياسية في كل آونة.

ليس العنف السياسي ـ الثورة ـ الوسيلة الممتازة للمستقبل السياسي. من هذا المنظور، ليس تفكير سبينوزا تفكيرا ثوريّا. ولئن كانت الثورة لا تشكل في حدّ ذاتها غاية ضمن نسق سياسي كنسق سبينوزا، فذلك لكونها، بطبيعتها، تقصد التحطيم أكثر ممّا تقصد البناء والتشييد، وتروم الوقتي أكثر ممّا تروم الدائم المستمرّ. ليست الثورة، في نسق سبينوزا، ما يوجّه أو ما يقود الممارسة العملية السياسية؛ فمن حيث هي قوّة تحطيم، فهي مناقضة لقوّة الإنسان ذاته؛ إنّها من بين تلك الأسباب الخارجية التي تحدّ من قوّته بدلا من أن تظهرها وتكشف عنها؛ إنّ ما يتجلّى وينكشف في الثورة، كما في الكوارث الطبيعية، هو ما له صلة بقوى الطبيعة، لا بقوّة الإنسان.

أمّا الثورة، بما هي وسيلة لتغيير الواقع السياسي لغاية تحسين النظام أو حماية لحقّ المواطنين من تجاوزات حكومة أخطبوطية، فإنّ سبينوزا يعتبرها بمثابة الملجأ الأخير، عندما تبوء كل المحاولات الأخرى، الدستورية والمؤسساتية، بالفشل. بيد أنّ نجاحها يبقى غير محتمل لأنها، بطبيعتها، لا تبني شيئا بقدر ما أنها أداة خراب بامتياز.

الثورة وسيلة سياسية مناقضة للغائية السياسيةكما يتصوّرها سبينوزا: فإذا كان من واجب المجتمع السياسي أن يضمن للناس الأمن والسلام، فإنّ الثورة مناقضة للمجتمع لأنها تجرّ معها الفوضى والعنف. وما انفكّت مشكلة العنف ـ عنف العواطف وعنف الأهواء السياسية أو الدينية ـ تشغل بال سبينوزا وتتخلّل كامل أعماله، سبينوزا الفيلسوف كما سبينوزا السياسي. إلاّ أنه يرفض العنف كوسيلة من وسائل التغيير السياسي. وإنّ اللجوء إليه، أي اللجوء إلى الثورة، لا يمكن أن يحلّ أيّ مشكل من مشاكل المجتمع. فقد يزول العنف، لكنّه يترك النّاس بعد زواله يتخبّطون في نفس المشاكل التي كانت مطروحة قبل اللجوء إليه، زيادة عن المشاكل المترتبة عن استعماله. ففي اعتقاد سبينوزا، العنف والثورة لا

يقدران على حلّ المشاكل الرئيسية المتعلقة بتغيير المؤسسات السياسية: فالدستور[1] وحده هو الكفيل بذلك.

1 . سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل 10، الفقرة 1؛ والفقرة 6: «صفوة القول إذًا أنّه لا يجب التصدّي إطلاقا بصورة مباشرة لهذه الرذائل التي تنتشر زمن السّلم، بل يجب أن يكون ذلك بصورة غير مباشرة، بإرساء قواعد أساسية تجعل معظمهم، متى لم يجهدوا أنفسهم للعيش الحكيم (فهذا محال)، ينصاعون على الأقلّ للانفعالات الأكثر نفعا للدولة».

# الباب الثالث

# السياسة السبينوزية
# الدولة والأنظمة السياسية

« The *Tractacus Politicus* is much more than it appears to be at first sight, a mere adaptation of Hobbes to the terminology of the *Ethics* ».

(Sir Frederick Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, ch. X.)

«**الرسالة السياسية** أعظم ممّا تبدو عليه للوهلة الأولى، أعظم من أن تكون مجرّد اقتباس من هوبز وتطويعه لمصطلح **الإيتيقا** ».

(سير فريدريك بولوك، **سبينوزا، حياته وفلسفته**، الفصل العاشر)

# الفصل الأوّل

## الأنظمة السياسية

الدولة عند سبينوزا، مهما كان شكل المجتمع السياسي ومهما كان نظام الحكم فيه[1]، هيكل من المؤسسات. الدولة، كجهاز سياسي، تتكوّن وتنمو وتتحوّل وتحيا، كحال الجسم الحيّ: «يحدث في الدولة كلّ يوم، مثلما يحدث في جسم الإنسان، أن تنضاف عناصر جديدة إلى القديمة، ممّا يتطلّب بين الفينة والأخرى علاجا صحّيا»[2].

وتمرّ كلّ دولة بأزمات نموّ: فالعناصر الجديدة، إذ تنصهر في المؤسسات القديمة، تغيّر من هيكل الدولة العام بما تحدثه من تحوّلات تدريجية في مؤسساتها الرئيسية، جاعلة إياها غير قادرة على تحقيق غائية الدولة المتمثلة في ضمان السلام والأمن لكافة المجموعة السياسية[3]، مشوّهة طبيعة الدولة حاملة إيّاها إلى الخراب إذا لم يتدخل ما يصحّح أمرها[4]. وتكون كلّ دولة متعرضة لهذا التغيير الهيكلي، لكنّه يصيب في الصميم الأنظمة المتزعزعة التي تجعلها بنيتها الهشة غير قادرة على ضمان أمن المجتمع السياسي ولا استقرارها الخاص.

يقترح سبينوزا علاجا مثليّا (homéopathique) متدرّجا لأزمات النموّ التي تعيشها المؤسسات السياسية: فالمطلوب هو التغيير التدريجي للمؤسسات

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثاني، الفقرة 17؛ والفصل الثالث، الفقرة 1.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 1.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الخامس، الفقرة 2.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الفصل العاشر، الفقرة 1. يبدو أنّ سبينوزا ينظر إلى هذا التحوّل الهيكلي لمؤسسات الدولة على أنّه **ثورة داخلية**، من غير حرب أهليّة.

التي تحوّلت جرّاء تسرّب عناصر غريبة فيها، أو هو إصلاح المؤسسات المتزعزعة والعود بالدولة إلى وضعها الأصلي وإلى «أفضل»[1] هيئة كانت عليها، وذلك ليس بالعنف وإنما بالدستور والقوانين. وهكذا فإنّ سبينوزا، في **الرسالة السياسية**، «يخطط لمبادئ دستورية وإدارية لحكومة مؤسَّسة وتشتغل؛ فهنا يبرز الهمّ العلمي لدى مؤلّفنا، هنا يظهر استخدامه لمعرفته الواسعة بمؤسسات الشعوب، بما يسمح له بتقديم تقنية في التنظيم ملائمة لأفكاره في الحق العام وقابلة للتطبيق على الدول...»[2]. ولأنّه يريد أن يقوم مقام العالم الموضوعي المحايد الصارم في منهجه والمنشغل في ذات الوقت بالعمل والتطبيق، سيّما وأنّ علم السياسة هو بالأساس «علم عملي»[3]، يخصص سبينوزا **الرسالة السياسية** وخاصة فصولها الستة الأخيرة لدراسة المبادئ الدستورية لمختلف الأنظمة السياسية. وحسب ما يتصوّره «كأفضل نظام» في أيّ دولة من الدول، نراه يبني نماذج للتنظيم السياسي والإداري، «انطلاقا من غائية النظام السياسي نفسها» التي «لا تعدو أن تكون إلا سلامة العيش وأمنه»[4]؛ فهذا وحده ما يضمن استقرار النظام[5] وتماسكه وقوّته[6]. وتعبّر الدراسة المحكمة للأنظمة السياسية، في **الرسالة السياسية**، عن انشغال سبينوزا العملي وعن رغبته في تسجيل المبادئ الموسومة في **الإيتيقا** وفي **الرسالة اللاهوتية السياسية** ضمن مجال **البراكسيس** والنظرية السياسية.

وعلى ذلك فإنّ سبينوزا، في بحثه لمختلف الأنظمة السياسية، لا يعبأ بالمذاهب التقليدية التي تفرضها نوعية بحثه[7]، بقدر ما يستجيب لمطلب من

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الخامس، الفقرة 5.
2. L. Adelphe, « La formation et le diffusion de la politique de Spinoza », p. 258.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الأول، الفقرة 4؛ والفصل السابع، الفقرة 2.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الخامس، الفقرة 1.
5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 30.
6. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 1. يستعمل سبينوزا لفظ *virtus*.
7. يخصص فلاسفة السياسة الكلاسيكيون (منذ **أفلاطون**)، عندما يحللون مختلف القضايا السياسية المطروحة في عصرهم ومجتمعهم، جزءا من تحليلهم لوصف مختلف الأنظمة السياسية. وكان سبينوزا لا يجهل ذلك، إذ كانت مكتبته تحتوي على مؤلفات **أرسطو** و**هوبز** و**ماكيافلي** و**شيشرون** و**كلابماريوس** و**بيار دي لا كور** و**غروسيوس** و**طوماس مور**؛ انظر: Aller, *Catalogus Van Bibliotheek der veriniging Het Spinoza huis Te Rijnsburg*, Leiden, E.J. Brill, 1965.

مطالب نسقه الداخلية[1]. إنّ المقارنة بين **الإيتيقا** و**الرسالة اللاهوتية السياسية** و**الرسالة السياسية** تدلّ على المنحى الإيتيقي المشترك بين هذه المؤلفات الثلاثة وعلى وحدة التفكير التي تجعل منها عناصر مؤلفة لنسق واحد. وبالفعل فإنّ سبينوزا ينطلق من مبادئ **الإيتيقا** لتطوير أفكاره الواردة في **الرسالة اللاهوتية السياسية** و**الرسالة السياسية**[2]. ثم إنه في هذه المؤلفات الثلاثة يعزو إلى المجتمع غاية واحدة: هي أن يمنح الإنسان وسائل تحرره من الأهواء (أهوائه الشخصية وأهواء غيره) وتحقيق خلاصه. وفي كتاب **الإيتيقا** كما في الرسالتين، ينظر سبينوزا إلى المجتمع على أنه الشرط الوحيد والوسيلة الوحيدة لبلوغ هذا الهدف: إذ كما أنه، في **الإيتيقا**، يقرر أنّ التحكم في الأهواء والفوز بالمعرفة (من الضربين الثاني والثالث) بوصفهما يحققان وحدة النفس وتماسكها، هما الطريق إلى السعادة والهناءة، فإنه في **الرسالة اللاهوتية السياسية** يقرر أنّ المجتمع السياسي هو وحده القادر على توفير الظروف التي تسمح للفرد بأن يواصل بحثه عن الوحدة وعن الواحد الأحد. وإنه يبيّن في ذات الوقت في هذه الرسالة أنّ شرط بقاء الدولة هو أن تضمن لأعضائها وسائل اكتمالهم. وفي **الرسالة السياسية** أخيرا، نراه يعرض مختلف أشكال التنظيم السياسي التي تساعد على تحقيق هذه الأهداف، فيعمد إلى تحليل الأنظمة السياسية وإبراز المؤسسات المفعّلة لمبادئ السلطة السياسية التي أوضحها وقررها في **الرسالة اللاهوتية السياسية**: إنّ فلسفة سبينوزا السياسية ليست فحسب نظرية في الدولة، وليست غايتها أن تؤسس عقليّا، على غرار هوبز، للقول بضرورة وجود الدولة، بل هي تتضمن أيضا، على غرار سياسة **أرسطو**[3]،

---

1. راجع تحليلنا في نهاية القسم الأوّل من هذا العمل، الفصل الخامس.

2. Cf. L. adelphe, « La formation et la diffusion de la politique de Spinoza», pp. 257-258 ;

لا شك أنه يوجد تماثل بين طروح **الإيتيقا** و**الرسالة اللاهوتية السياسية** و**الرسالة السياسية**؛ لكن يوجد فرق أيضا بين هذه النصوص. فنظرة سبينوزا، في **الإيتيقا** إنما هي نظرة جدّ عامّة. وفي **الرسالة السياسية**، يصبح البحث موجّها إذ يخاطب سبينوزا حلقة ضيّقة من القرّاء حول موضوع راهن يهمّهم جميعا. وفي **الرسالة السياسية**، يوجد نفس الانشغال بالممارسة والنجاعة، لكن بنسقية أكثر وجدال أقلّ.

3. أرسطو، **السياسة**، 3، III، 1276 ب 15-5: «فلمّا كانت الدولة مجموعة من نوع خاص، وتقوم على مشاركة المواطنين في الحكم، فإذا تغيّر أسلوب الحكم فيها تغيّرت بالتالي المدينة ولم تعد كما كانت عليه...».

نظرية في أفضل الأنظمة السياسية، باعتبارها عنصرا أساسيا من عناصر النسق[1]. هكذا يضطر سبينوزا أن يكمل مذهبه في أسس الدولة بالبحث في مؤسسات الأنظمة المختلفة.

وفيما نفترضه، يجب أن ننظر إلى نظرية سبينوزا في الأنظمة السياسية بوصفها محاولة لإبراز هياكل السلطة ومؤسساتها التي تساعد، ضمن نظام سياسي معيّن، على تفعيل المبادئ السياسية الجوهرية لدى سبينوزا كما أسسها في **الإيتيقا** وأثبتها في **الرسالة اللاهوتية السياسية**. وتقدّم قراءة مؤلفات سبينوزا الثلاثة عددا كبيرا من هذه المبادئ التي يمكن ردّها إلى ثلاثة[2]. فالمبدأ الأوّل هو مبدأ الشرعية: وهو مبدأ أساسي في نسق سبينوزا السياسي، مثلما سبق أن أثبتنا[3]. يرى سبينوزا أنّ القانون هو محور دولاب الدولة، ومحرّك السلطة السياسية: «القوانين هي روح الدولة»؛ وبالتالي فإنّ حفظها هو حفظ الدولة[4]، كما يقول سبينوزا في **الرسالة السياسية**، ولا أحد غير صاحب السلطة له الحق في سنّ القوانين. ويتعلّق المبدأ الثاني بتفويض السيادة إلى حكومة تمارس السلطة دون أن تحتكرها احتكارا مطلقا[5]؛ إنه مبدأ «الحكومة النيابية»، على حدّ تعبير **لويس آدلف**، «حيث تُمنح السيادة لكائن مثالي لا يحكم، وتكون الممارسة الفعلية لأشخاص لا سيادة لهم ولا يستمدون من أنفسهم مبدأ سلطتهم بقدر ما يكون حكمهم باسم (ولصالح) شخص مثالي له وحدة السيادة والمُلك»[6]. المبدأ الثالث، أخيرا، هو مبدأ إدارة وتدبير الشؤون العمومية من طرف أجهزة ملائمة؛ إنه «مبدأ التمييز بين الأنشطة العمومية وتوزيع السلط العمومية على أجهزة

---

1. إنّ غاية سبينوزا في **الرسالة السياسية** هي وصف الشكل الأفضل الذي يمكن أن يتّخذه كلّ نظام سايسي (انظر الفصل الخامس، الفقرات 6-5-2-1؛ والفصل السابع، الفقرة 30).

2. Cf. L. adelphe, « La formation et la diffusion de la politique de Spinoza », p. 261.

3. راجع تحليلنا في القسم الثاني من هذا العمل، الفصلان 2 و3.

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 9.

5. هذه الفكرة مطروحة ومدروسة في كتابات **روسو** السياسية. انظر **العقد الاجتماعي**، الباب الثالث، الفصل 1؛ و **رسائل مكتوبة فوق الجبل**، الرسالة 6 (ضمن **كتابات سياسية**، باريس، 1972، ص. 92-93).

6. L. Adelphe, « La formation et le diffusion de la politique de Spinoza », p. 261.

متخصصة»[1]. هذه المبادئ الثلاثة من شأنها أن تجعل مؤسسات الدولة على هيئة بحيث تضمن استقرار السلطة مع تجنّب خطر الوقوع في الاستبداد العالق بممارستها.

أفضل نظام سياسي في نظر سبينوزا هو النظام الذي تتحمل هياكله ومؤسساته ما قد يطرأ عليها من التغيير دون أن يمسّ ذلك لا باستقرارها ولا بوجودها. النظام الأفضل هو كذلك نظام الدولة التي تحقق لمواطنيها العيش الكريم، لا مجرّد العيش فحسب[2]. وإنّ غاية الدولة أن تحقق السلم والأمن في المجتمع، وأن تحفظ حياة المواطنين وأرزاقهم. ويحددها سبينوزا في **الرسالة السياسية** كما يلي: «من السّهل أن نعرف ما هو النّظام الأفضل لكلّ دولة إذا اعتبرنا الغاية من وراء قيام المجتمع المدني؛ فهذه الغاية لا تعدو أن تكون إلاّ السّلم والحياة الآمنة. وعلى ذلك فإنّ أفضل دولة هي تلك التي يقضّي فيها النّاس حياتهم في وئام وتبقى فيها القوانين محفوظة من كلّ تجاوز»[3]. بيد أنّ غاية الدولة ليست مجرد غاية سياسية، بقدر ما هي غاية إيتيقية. هذا ما يشرحه سبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية** حيث يقول إنّ غاية المجتمع السياسي ليست فقط أن يحمي المواطنين من العدوّ الخارجي، بل هي أيضا أن يوفّر لهم كل أنواع الرفاهة التي تجعلهم يعيشون، بل يعيشون عيشا كريما[4]. ولذا «فإنّ خلاص الشعب إنما هو القانون الأعلى، وكل تشريع إنساني أو إلهي لا يكون إلا في خدمته»[5]. ولا يتعلق خلاص الشعب وسلامته بأمنه وحمايته فحسب، أي بالقوة المادية، رغم أنّ هذه الأخيرة ضرورية لوجوده وبقائه، بل يتعلق أيضا بمطلب آخر: إذ الغاية النهائية للدولة ليست «التسلط»، كما كتب سبينوزا في خاتمة **الرسالة اللاهوتية السياسية**. «إنما الغاية هي تحرير النّاس

---

1. L. Adelphe, « La formation et le diffusion de la politique de Spinoza », p. 261.
2. ليست فكرة «الحياة الجيّدة» خاصة بسبينوزا، بل نجدها عند أرسطو: السياسة، III، 6، 1278 ب20-25.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الخامس، الفقرة 2.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 684.
5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 19، ص. 887؛ لا يجب أن ننسى مع ذلك ما يراه سبينوزا من أنّه «لو لم توجد الدولة لفقدت كل القيم قواعدها ولأصبحت في موضع شك؛ ولانتشر الشر وعمّ الجنون بين النّاس وملأ قلوبهم الخوف».

من الخشية، بحيث يعيش كل واحد، قدر الإمكان، في أمان تام؛ أي الغاية هي أن يحافظ كلّ واحد على حقّه الطبيعي في العيش والسلوك دون أن يؤذي ذاته ولا غيره. كلاّ، ليست الغاية المنشودة أن يتحوّل أفراد الناس العقلاء إلى دوابّ أو آلات صمّاء ! بل الغاية إنما هي توفير ما يجعلهم قادرين على أداء وظائفهم البدنية والروحية على أحسن ما يرام. وبعد ذلك يصبح بمقدورهم أن يفكّروا تفكيرا حرّا، فلا يحملون سلاح الكره والغضب والمكر بعضهم ضدّ بعض ولا يظلمون بعضهم بعضا. وباختصار فإنّ الهدف من إنشاء المجتمع إنما هو الحرية»[1].

يطرح الفصل الأخير من **الرسالة اللاهوتية السياسية** مشكل تنوّع الأنظمة السياسية في علاقة بمشكل غاية الدولة. فبعد أن عرّف سبينوزا غاية الدولة المميَّزة باعتبارها تحقيق الحرية، نجده يميّز من جملة الأنظمة السياسية ثلاثة أشكال رئيسية: «وباختصار فإنّ الهدف من إنشاء المجتمع إنما هو الحرية. ولقد رأينا أنّ إنشاء مجموعة عامة يتوقف على مجرد شرط بسيط: أن يعود القرار في المستقبل إمّا إلى كافة أعضاء المجموعة، وإمّا إلى بعضهم، وإمّا إلى واحد منهم لا غير»[2]. يجمع سبينوزا بين الطرحين المتميزين المتعلقين بغاية الدولة وبتنوع الأنظمة السياسية، ويقارن بين الأنظمة الثلاثة وفق معيار واحد: إنّ غاية الدولة المميزة كما وصفها إنما تتعلق بالنجاعة والتقنية وبعوامل قوة الدولة، دون أن تقتصر على ذلك، كما تحيل على غائية إيتيقية وليس على مجرد غائية تقنية. ويحصي سبينوزا في **الرسالة اللاهوتية السياسية**[3] ثلاثة أنظمة مميزة: النظام الملكي، حيث يكون الحكم بأيدي فرد واحد وحده يختار الوسائل الكفيلة بتحقيق استقرار الدولة وأمنها وسلامة مواطنيها؛ والنظام الأرستقراطي حيث يكون الحكم بأيدي ثلة من الأفراد؛ وأخيرا النظام الديمقراطي حيث يكون كل أفراد الدولة مصدرا للقرار والسلطة. وفي **الرسالة اللاهوتية السياسية**، يعبّر سبينوزا عن تفضيله الواضح للحكم الديمقراطي[4].

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 899.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 899.
3. في القسم الأول من **الرسالة اللاهوتية السياسية** (الفصل الخامس، ص. 685)، المخصص للمسائل اللاهوتية ولمسألة تأويل **الكتاب**، يذكر سبينوزا القضيّتين المترابطتين: قضية نهاية الدولة وقضية الأنظمة السياسية.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 685، والفصل 16، ص.833.

ومهما كان مصدر تصنيف سبينوزا للأنظمة السياسية، مع أنّ هذا الموضوع كان مطروقا في عصره ضمن التقاليد الفلسفية السياسية التي توارثته عن الفلسفات السياسية القديمة، فإنّ تصنيف الأنظمة هذا له من الطرافة ما يعكس طرافة نسق سبينوزا ذاته: فكل نظام من الأنظمة التي يحللها سبينوزا إنما هو عبارة عن نسق كامل من المؤسسات السياسية والحقوقية والعسكرية والاقتصادية والمالية، متلائمة فيما بينها داخل النظام الواحد ومتّصفة بالمرونة، إلا- أنها لا تقبل التعاوض من نظام إلى آخر. ويتمّ اختيار سبينوزا لكل واحدة من المؤسسات بالنظر إلى مرونتها التي تخوّل للجهاز السياسي بأن يتحوّل ويغيّر من مؤسساته دون أن يُفسد نظامه أو يخرّبه، إذ يسعى كل نظام إلى المحافظة على تماسكه ويكون نجاحه في ذلك مرتبطا بمدى إسهام مؤسساته في تحقيق الغائية السياسية التي هي السلم والأمن لكل المواطنين. وعلى الرغم من هذه الطرافة المتمثلة في الطابع النسقي لبنية الأشكال الدستورية[1] وعلاقتها بمبادئ النسق السبينوزي، إلا أنّ فلسفة سبينوزا السياسية تحمل بين طيّاتها مع ذلك شحنات من الفلسفة السياسية القديمة كما من مذاهب سياسية حديثة، كمذهبي ماكيفيل وهوبز: إنّ الفلسفة السياسية التقليدية تفيده كإطار ومرجع وكلغة توفّر له المفردات والعلامات فتسمح له بالبوح برسالته ونقلها للقرّاء المتعوّدين على هذه التقاليد وهذه اللغة. إلا أنها علاقة مهيّأة: إذ لئن كان سبينوزا يستوحي من فلسفتي **أفلاطون وأرسطو** السياسيتين، فهو لا يستوعب منهما إلا بعض العناصر الملائمة لمشروعه. وعلى ذلك فمهما كان التماثل الذي قد نلحظه بين نسقه السياسي ومذهبي **أفلاطون وأرسطو**، إلا أنّ الاختلاف حاصل بينه وبينهما. وكذا الأمر فيما يتعلق بقوله في الأنظمة الثلاثة: فلا هو قول **أفلاطون**، ولا هو قول **أرسطو**.

فبينما يتناول سبينوزا، من ضمن الأنظمة السياسية المتنوعة، ثلاثة أساليب في الحكم، يتطرق **أفلاطون** -في الباب الثامن من **الجمهورية**، حيث يتحدث عن انخراط الدولة، التي وصفها في الأبواب السابقة[2] بأنها الدولة الكاملة، في عالم الصيرورة، وحيث يعرض لمراحل انحطاطها

---

1. Cf. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Ed. de Minuit, 1969, ch. VIII, pp. 344–350 ; ch. IX, pp. 437–446.

2. أفلاطون، **الجمهورية**، الأبواب 3-4-5-6-7.

وتحوّلها إلى دولة مستبدّة- إلى خمسة أساليب في الحكم: الأرستقراطي، والتيمقراطي، والأوليغارشي، والديمقراطي، والمستبد[1]، ويناسب كل شكل من أشكال الحكم هذه «عصر» ومرحلة من مراحل تفكك الروابط الاجتماعية طردًا مع ابتعاد الأنظمة السياسية عن الدولة الموحّدة واقترانها بالكثرة المتنافرة لعالم الصيرورة، عالم الظلم، عالم الكهف. فكلّ مرحلة من مراحل تهافت الدولة يناسبها عصر. فبعد «العصر الذهبي»، عصر المدينة المثالية التي يرأسها الحكماء **الأرخونتيون** (Les Archontes) الذين تحدوهم رؤية **الخير**[2]، يأتي «العصر الفضّي» الذي يناسب نظام الحكم التيمقراطي المتولّد عن الحكم الأرستقراطي وعن انتصار المحاربين على الحكماء. وبدورهم يفقد المحاربون، بعدما يفسدهم حبّ المال، فضيلتهم الخاصة ويطردون من الحكم من طرف الأثرياء الذين يؤسسون الحكم الأوليغارشي: إنه «عصر النحاس» وعصر الثراء. لكن ينهار النظام الأوليغارشي بدوره، في مجتمع يسوده حبّ المال وطغيان الأثرياء، حيث تتكاثر حشود المعوزين الذين يخلقون من الكثرة قوّة فيفتكّون الحكم من الأثرياء ويقيمون حكما ديمقراطيا. آنذاك يحلّ عصر الفساد والكثرة «المبرقشة» و«سوق الأحزاب»[3]. لكن سرعان ما ينحلّ هذا الحكم الأخير بدوره إلى حكم ملكي، مولّدا للحكم المستبد، وهو أسوأ شكل من أشكال الحكم[4].

إلا أنّ **أفلاطون** لم يسهب دائما في تعداده للأنظمة المختلفة: فهو في محاورة **السياسي** يميز بين ثلاثة أشكال أساسية، هي الملكية والأرستقراطية والديمقراطية، فضلا عن شكلين متفرّعين، هما السلطنة، وهي الشكل الفاسد للملكية، والأوليغارشية، وهي الشكل الفاسد للأرستقراطية[5]. وفي محاورة **القوانين**، يختزل **أفلاطون** عدد الأنظمة في اثنين، مع الإشارة إلى أسلوب ثالث في الحكم[6]. النظام الأوّل هو الذي تمارس فيه السلطة من أعلى إلى أسفل: ويطلق عليه **أفلاطون** «الحكم الملكي"؛ والنظام

---

1. أفلاطون، **الجمهورية**، الباب الثامن، 543 أ- 569ت.
2. أفلاطون، **الجمهورية**، الباب السادس، 506 ب.
3. أفلاطون، **الجمهورية**، الباب الثامن، 557 ج.
4. أفلاطون، **الجمهورية**، الباب الثامن، 555 ب- 565 ث.
5. أفلاطون، **السياسة**، 291ج – 292 ب.
6. أفلاطون، **القوانين**، 693 ث- ت؛ هذان النظامان هما «النوعان الأصليان».

الثاني هو الذي تتنقل فيه السلطة من الأسفل إلى الأعلى، ويطلق عليه «الديمقراطية»؛ والنظام الثالث مزيج من النظامين، حيث تكون السلطة العليا الحارسة للقوانين بين أيادي مجلس الحكماء.

يبدو إذًا أنّ سبينوزا ليس مدينا إلى **أفلاطون** في تصنيفه للأنظمة السياسية. فالنظام الملكي عند سبينوزا ـ حكمٌ ملكي حيث يكون مجلس نوّاب العائلات مسيطرا ـ ليس هو نظام السلطنة أو الطغيان اللذين تحدث عنهما **أفلاطون**؛ فلا مفاهيم سبينوزا ولا تحليلاته لها وجه قرابة بتحليلات ومفاهيم **أفلاطون**. وكذلك الأرستقراطية كما يعرّفها سبينوزا، **فهي** ليست الأرستقراطية الطوباوية التي نعهدها في كتاب **الجمهورية**، **ولا هي** شكلها الفاسد الذي يبرز في الأوليغارشية كما تمّ وصفها في **محاورتي الجمهورية والسياسي**. ولا شكّ أنّ الديمقراطية الأفلاطونية الواردة **في الجمهورية**، بوصفها الشكل الفاسد الرابع أو المسخ للمدينة المثالية، ليست الديمقراطية التي يصدح سبينوزا بأنها أفضل الأنظمة الموجودة[1].

لكن أليس من المحتمل أن يكون سبينوزا قد استلهم **نظريته في** الأنظمة السياسية من **أرسطو**، وليس من **أفلاطون**، إذ كان **على معرفة** بأعماله ولا يُستبعد أن يكون قد استعار بعض مصطلحاته ومفاهيمه، **مثلما** بيّن **ولفسون**.

يؤكّد **ولفسون في** بحثه للأهواء السبينوزية[2] على تماثل المواضيع التي يتناولها كلٌّ من سبينوزا و**أرسطو**[3]، كما **على تماثل مصطلحاتهما**، إذ لا يعدو أن يكون المصطلح السبينوزي إلا ترجمة لاتينية **للمفردات والمفاهيم** اليونانية الأرسطية[4]. وإنّ ما يؤكده **ولفسون** هو أنّ سبينوزا **قد** استوحى من فلسفة **أرسطو** لا فقط في إعداده للجزء الأنثروبولوجي من **الإيتيقا**، بل أيضا في تأويله **للكتاب المقدس**، حيث يقول **ولفسون**: «حالما تعرّف سبينوزا على فلاسفة العصر الوثني القديم، وخاصة على أعمال **أرسطو**، لمح في

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصلان 5 (ص. 685) و 16 (ص. 833).

2. H.A. wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, ch. 18, pp. 181–220.

3. H.A. wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, ch. 18, p. 181, et surtout pp. 204 206 229-233-235-236-239-240-250-251.

4. H.A. wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, ch. 18, pp. 206–208–211-218-229.

المحاولات المتنوعة لتأويل قوانين **الكتاب المقدس** كقوانين طبيعية أو عقلية، مجرد تطبيق للتأملات الفلسفية الأخلاقية القديمة على قوانين **موسى**»[1]. ثم يعود **ولفسون** للنظر في اختيار سبينوزا أن ينتهج منهج **أرسطو** في **الإيتيقا** فيقول: «في كتاب **الإيتيقا** اختار سبينوزا أن يتوخى منهج **أرسطو** ومنهج الأخلاقيين الوثنيين الآخرين، وأن يطرح القضايا العملية بقطع النظر عن تعاليم **الكتاب المقدس**»[2]. لكن يبقى **أرسطو**، في نظر **ولفسون**، هو المصدر الرئيسي للقضايا 19 حتى 28 من الباب الرابع من **الإيتيقا**، ولا سيما **أرسطو** صاحب **الإيتيقا إلى نيقوماخوس**: «بيد أنّ **الإيتيقا إلى نيقوماخوس** هي التي كانت المصدر المباشر الأول للقضايا المتتالية، من القضية 19 إلى القضية 28. ولعلّ سبينوزا كانت بذهنه، لمّا حرّر هذه القضايا، لائحة موادّ هذا الكتاب ونسج على منوالها في تحليله لمعاني الخير والفضيلة والسعادة والحياة العقلية»[3]. وأكثر من ذلك فإنّ **ولفسون** يؤكد أنّ سبينوزا يقلّد **أرسطو** لا فقط في **الإيتيقا** بل كذلك في **الرسالة في إصلاح العقل**: «كوْن سبينوزا يقلّد **أرسطو** في تحليله لمسألة الخير الأعظم والسعادة، فهذا ما نفترضه بناء على **الرسالة في إصلاح العقل** حيث نجده ينسج على منوال **أرسطو** في تعداده للأشياء الثلاثة التي يعتبرها الناس، فضلا عن التأمل، أساسا للخير الأعظم، وهي الثراء والمجد واللذة

---

1. H.A. wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, ch. 19, Virtues, p. 222 : «Upon his becoming acquainted with the works of the ancient pagan philosophers, especially Aristotle, Spinoza recognized in these various attempts to interpretthe laws of the scriptures as laws of nature or of reason merely an application of the ethical speculations of ancient philosophers to the law of Moses ».

2. H.A. wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, p. 222 : « In his *Ethics*, however, he chose to follow the method of Aristotle and the other pagan moralists and to present the problems of conduct independently of the Scriptural teachings».

3. H.A. wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, p. 223 : « It is, however, Aristotle's *Nicomachean Ethics* which has served Spinoza as the basic and direct source of his succeeding propositions, especially Propositions 19 – 28. He seems to have had in his mind, while drawing up theese propositions, a topical outline of that book, and upon it he has modelled his own discussions of goodness, virtue, happiness, and of the life in accordance with reason ».

الحسية»[1]. وفي نفس الفصل، يشير **ولفسون** إلى ما يدين به سبينوزا إلى **أرسطو** في مجال الفلسفة السياسية.

وفي الواقع فإنّ سبينوزا، شأنه شأن **أرسطو**، وعلى خلاف هوبز، يقرّ بوجود غريزة اجتماعية لدى الإنسان، كما يقرّ برغبة الناس الطبيعية في أن يشاركهم الآخرون نفس مشاعرهم. ويحيل سبينوزا على **أرسطو** عندما يقول إنّ الإنسان حيوان اجتماعي[2]. وعلاوة على ذلك فإنّ المبدأ الذي يقيم عليه سبينوزا نشوء الدولة -أعني التأكيد على التماثل الموجود بين البشر والمولّد، لدى الإنسان المدفوع من طرف كوناتوسه **الطبيعي** إلى إثبات ذاته دونما اهتمام بالآخر، إمّا تقليدا أو طموحا أو سعيا إلى المنفعة التي تربطه به قبل أن يعود إلى ذاته- قد تناوله **أرسطو** أيضا في **أخلاق نيقوماخوس**. ففي الفصل الثامن من هذا المصنّف، إذ خصصه للصداقة، يبيّن **أرسطو** أنها الشعور الذي يربط بين كائنات من نوع واحد ويؤلف وحدتهم وتعاضدهم. وإنّ ما يصحّ على جميع الكائنات الحيّة يصحّ كذلك على الإنسان: فالصداقة شعور يتحوّل إلى فضيلة اجتماعية. ويؤكد **أرسطو** أنّ الناس المتّحدين هكذا، إذ يتعاضدون ويحسنون بعضهم إلى بعض ويتبادلون المصالح، إنما يكونون أكثر قدرة وقوّة ممّا لو كانوا يعيشون في العزلة. إنّ فضيلة الصداقة ليست ضرورية فقط لبقاء الفرد واستمراره، بل هي ضرورية لمجرّد عيشه: إنها الحسّ السياسي بامتياز. قال **أرسطو**: «الصداقة هي النسيج الذي يمسك على المدينة وحدتها ولذا فقد أولاها المشرّعون عنايتهم أكثر ممّا أولوا العدل. ويبدو الوئام، إذ هو مماثل بوجه ما للصداقة، موضوع اهتمامهم المرموق، إذ تراهم يجهدون أنفسهم للقضاء

---

1. H.A. wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. II, p. 236 : « That Spinoza is consciously imitating Aristotle in his discussion of the problem of the highest good and happiness may be gathered also from the *Tractacus de Intellectus Emendatione*, where he follows Aristotle, still furher in enumerating three things, outide contemplation, which are generally considered by men as the highest good, riches, honor, and pleasure ».

2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الرابع، القضية 35، الحاشية؛ انظر أرسطو، **السياسة**، I، 2، 1253أ.

على الشقاق، هذا العدوّ للصداقة»[1]. ويبدو للوهلة الأولى أنّ تمييز سبينوزا بين الأنظمة الثلاثة يذكّرنا بتمييز **أرسطو** أكثر منه بتمييز **أفلاطون**.

يميّز **أرسطو**، في كتاب **السياسة**، بين ثلاثة نظم سياسية، هي الملكية والأرستقراطية والجمهورية. فالملكية ـ ولا يوجد فرق هنا مع **أفلاطون**ـ هي النظام الذي يكون فيه الحكم بين أيدي شخص واحد لا غير، والأرستقراطية هي النظام الذي يمارس فيه الحكم من طرف فئة محدودة من المواطنين؛ والجمهورية هي النظام الذي تكون فيه القرارات نابعة من جميع المواطنين. وعليه فعلى السؤال «من سيتسلّم الحكم؟»[2]، كان جواب **أرسطو**، في مرحلة أولى، أن يكون ذلك للجمهور الذي سيؤلف حكومة النظام الجمهوري؛ إلا أنّ منح السلطة للشعب قد يولّد صعوبات كثيرة، وسرعان ما يؤول النظام الديمقراطي إلى الفساد[3]. والمطلوب حينئذ هو أن تتأسس السلطة العليا على قوانين ثابتة راسخة. لكن، كما لاحظ **أرسطو**، قد يعترض بعض أفراد الشعب بما لهم من ألقاب تؤهّلهم قبل غيرهم لممارسة الحكم: حسبهم ونسبهم وفضيلتهم. وبهذه الصورة يكون حكم المدينة بأيدي أقلّية تتألف من الأفاضل، أو الأثرياء، أو النبلاء. ذاك هو النظام الأرستقراطي[4] الذي يمكن أن يتشكل بأشكال كثيرة أو على الأقل بإحدى تلك الأشكال الثلاثة. إلا أنّ النظام الأرستقراطي قد يفسد وينحلّ إلى نظام أوليغارشي[5]. وقد يحدث أيضا أن يتفوّق شخص واحد، بفضيلته المتعالية، على فضيلة كل الآخرين معا وعلى مؤهلاتهم السياسية: فيكون آنذاك «إلها بين البشر»[6]، ويكون حكمه حكما ملكيا[7]؛ ويردّ **أرسطو** هذا الحكم إلى نوعين[8] كما يبيّن إمكان تحوّله

1. أرسطو، **أخلاق نيقوماخوس**، الباب الثامن، الفصل 1.
2. أرسطو، **السياسة**، الباب الثالث، 10، 1281 أ-15.
3. أرسطو، **السياسة**، الباب الثالث، 11، 1281 ب؛ الباب الرابع، 4، 1290 أ1292-30 35أ
4. أرسطو، **السياسة**، الباب الثالث،13، 1283 أ1284-25 أ5.
5. أرسطو، **السياسة**، الباب الرابع، 5، 1292 ب؛ و6، 1293 أ15
6. أرسطو، **السياسة**، الباب الثالث، 13، 1284 أ10.
7. أرسطو، **السياسة**، الباب الثالث، 14، 1285 أ.
8. أرسطو، **السياسة**، الباب الثالث، 14، 1285 ب20- 35.

إلى حكم مستبد[1]. وهكذا فإنّ **أرسطو،** على خلاف سبينوزا، لكن باتّفاق مع **أفلاطون،** يربط كل نظام من الأنظمة السياسية الرئيسية بشكله الفاسد والمنحط: يربط الملكية بالاستبداد، والأرستقراطية بالأوليغارشية، والديمقراطية بالجمهورية.

لكن سبينوزا لا ينسج على منوال **أرسطو** و**أفلاطون في** تناولهما للأشكال الفاسدة المنحطة للأنظمة السياسية: إنّ مبادئ مذهبه الفلسفي تمنعه من ذلك؛ إذ لمّا كان هذا المذهب لا يتضمن غير مفهومي «الواقعي» و«الضروري» بوصفهما يؤلفان موضوع المعرفة التامة، كان من الصعب أن يفتح الباب، ضمن نسقه السياسي، لمعاني «الحسن» و«القبح» وأن يتحدث عن أنظمة حسنة أو قبيحة يكون بعضها مثالا للآخر ويكون الآخر شكلها الهابط والفاسد. وكذا شأن المعايير ـ الأخلاقية ـ التي يقيم **أرسطو** على مقتضاها تمييزه بين الطابع العادي والطابع الفاسد لدستور ما: فهذه المعايير ليست معايير سبينوزية. إذ فعلا يؤكد **أرسطو** أنّ الدستور يكون جيّدا في النظام الذي يسهر فيه صاحب السلطة على تدبير شؤون الدولة بما تطلبه المصلحة العامة، بينما يكون الدستور فاسدا، وكذلك الدولة ونظام الحكم فيها، إذا كان همّ صاحب السلطة هو أوّلا أن يخدم مصالحه الشخصية أو مصالح الطبقة التي ينتمي إليها. أمّا سبينوزا فهو يؤكد خاصة على المطلب المزدوج لكل مجتمع مدني: فكل تنظيم سياسي مطالب بالسماح لكل عناصر المجموعة بتحقيق مشاريعهم الخاصة والمحافظة على مصالحهم الفردية؛ كما أنه مطالب في ذات الوقت بضمان الانسجام الاجتماعي بتحقيق الأهداف المشتركة والمصلحة العامة للمجموعة. فالدولة التي لا تفي بإحدى هاتين المهمّتين يكون مآلها النزاع والشقاق والحرب والزوال. واضح إذًا أنّ سبينوزا لم يكن لا أفلاطونيا ولا أرسطيا في تحليله للأنظمة السياسية. وإنه لم يأخذ من القدامى في تصنيفهم للأنظمة السياسية سوى الجوهر، فلم يكن وفيّا لا لـ**أرسطو** ولا لـ**أفلاطون.**

لكن حتى ندرك بصورة أفضل طبيعة برنامج سبينوزا وطرافته في تحليل الأنظمة السياسية، لا بدّ من مقارنته بتحاليل فلاسفة عصره، ولا

---

1. أرسطو، **السياسة،** الباب الثالث، 15، 1286 ب1 – 40.

سيما بتحاليل **ماكيافلّي** وهوبز إذ يحيل عليها في **الرسالة السياسية** كما في مراسلاته[1].

كان سبينوزا بحوزته كتاب **الأمير** وكل المؤلفات الأخرى لـ**ماكيافلّي**[2]. ولقد خصص **ماكيافلّي** مصنّفا في علم السياسة تعرّض فيه للأنظمة أو «الحكومات الجمهورية»، عنوانه **العشرية الأولى لتيتوس ليفوس**، حيث يتناول التاريخ الروماني وحيث يحصي ثلاثة أساليب في الحكم: الملكي والأرستقراطي والديمقراطي. كتب **ماكيافلّي** في هذا الصدد: «أريد أن أبيّن ما هي أشكال الحكم التي وُجدت في روما وكيف شاءت الظروف أن تبلغ كمالها، فأقول، نسجا على منوال الذين كتبوا عن تدبير الدول، إنه يوجد ثلاثة أنواع من الحكم هي الحكم الملكي والحكم الأرستقراطي والحكم الشعبي، وأنّ كل من أراد أن يحلّ النظام بالمدينة فلا بدّ له أن يختار من بين هذه الأنواع ما يبدو له ملائما لأهدافه»[3]. ثم يذكّر **ماكيافلّي** بوجود طرق أخرى في تصنيف الأنظمة السياسية، كتصنيفها إلى ستة، على نحو ما قد نجده في التصنيف التقليدي لدى **بوليب** (Polybe) والذي ربما يعود إلى **أرسطو** و**أفلاطون**. إنّ أهميّة الفصل الثاني من الخطب حول **العشرية الأولى لتيتوس ليفوس** تكمن في إحصائه لثلاثة أنظمة سياسية بينما جرى الحديث عن ستة أنظمة في الفلسفة السياسية الكلاسيكية القديمة. ولعلّ سبينوزا قد كان على علم بهذا الاختزال للأنظمة في ثلاثة، في كتاب **ماكيافلّي**. وقد نجد في هذا الكتاب أيضا مصدرا محتملا لتفضيل سبينوزا للنظام الديمقراطي بوصفه نظام الحرية؛ هذا فضلا عن كون **ماكيافلّي** قد أشار فيه، قبل سبينوزا، إلى أنّ كمال النظام السياسي يقاس باستقراره واستمراره. ففي هذا الكتاب، عبّر **ماكيافلّي** بإعجابه بحكم **إسبرطة** لكونه دام أكثر من ثماني مائة سنة، فقال في هذا السياق: «من بين المشرعين الذين لمعوا بمثل هذه الدساتير، أجدرهم بالإطراء هو **ليكورغ**. فالقوانين التي سنّها

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الخامس، الفقرة 7؛ والفصل العاشر، الفقرة 1؛ و**الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 16، الملحوظة في الهامش، ص. 832؛ و**الرسالة** 50 إلى ياريغ يلس.

2. Cf. aller, Catalogus Van de Bibliotheek der Vereniging Het Spinozahuis, Te Rijnsburg, p. 26, Tutte le Opere, Machiavelle, *Princeps*.

3. ماكيافلّي، **خطب حول العشرية الأولى لتيتوس ليفوس**، الفصل الثاني.

كانت توازن سلطة الملك ونفوذ الأكابر والشعب حتى أنّ الدولة استمرّت في حالة سلم أكثر من ثماني مائة سنة»[1].

وإنّ سبينوزا قد أخذ كذلك عن **ماكيافلّي** طرحه الرئيسي حول الأنظمة السياسية، وهو ما جعله طرحا طريفا بالمقارنة مع ما نجده في الفلسفات السياسية للقرن السابع عشر، ولا سيما في فلسفة هوبز، هذا الطرح الذي يجعل الحفاظ على حرية المواطنين متوقفا على قوة المواطنين أنفسهم. إذ يؤكد **ماكيافلّي** في الفصل الرابع من **الخطب حول العشرية الأولى لتيتوس ليفوس** أنّ الصراعات التي كانت قائمة بين الشعب والمجلس في روما إنما هي التي كانت سببا في عظمة الجمهورية وحرّيتها. كتب **ماكيافلّي**: «أقول إنّ الذين يستنكرون الشقاق المستمر بين الأكابر والشعب يبدو كأنهم يستنكرون الأسباب ذاتها التي حافظت على حرية روما، وأنّ اهتمامهم بما تولّد عن هذا الشقاق من شغب وجلبة هو أكثر من اهتمامهم بالنتائج الإيجابية المترتبة عن ذلك. إنهم يرفضون ملاحظة وجود مصدرين متقابلين في كل نظام للحكم، هما مصلحة الشعب ومصلحة الأكابر؛ وأنّ كل القوانين التي تقام لصالح الحرية إنما تنشأ عن تفكك المصلحتين وتعارضهما، مثلما يدل عليه ما حدث بروما، حيث دامت القلاقل ثلاث مائة سنة بين **التَّركين والفراك** دون أن تسفر إلا على هجرٍ قليل وأن تهدر إلا دماء أقلّ»[2]. يستطرد **ماكيافلّي** مبررا رأيه في ضرورة إشباع الرغبة في الحرية، فيقول: «إنّ رغبة الأمم في الحرية قلّما تكون ضارّة بالحرية، لأنها تنشأ عن القهر أو عن الخوف من القهر»[3]. ثم يختم قوله بما يلي: «لنتوقّف إذًا عن نقد الحكومة الرومانية ولنفهم أنّ أفضل ما أنجزته هذه الجمهورية إنما قد صدر عن هدف جميل. فإذا كانت المحكمة قد تأسست بسبب وجود الفوضى، فإنّ الفوضى جديرة بالثناء، إذ هكذا تحصّل الشعب على نصيبه في الحكم وهكذا أصبح القضاة حرّاسا للحريات الرومانية»[4]. وأخيرا في الفصل السادس، حيث نجد مقارنة بين الأنظمة الأرستقراطية والديمقراطية في البندقية وإسبرطة

1. ماكيافلّي، خطب حول العشرية الأولى لتيتوس **ليفوس**، الفصل الثاني.
2. ماكيافلّي، خطب حول العشرية الأولى لتيتوس **ليفوس**، الفصل الرابع.
3. ماكيافلّي، خطب حول العشرية الأولى لتيتوس **ليفوس**، الفصل الرابع.
4. ماكيافلّي، خطب حول العشرية الأولى لتيتوس **ليفوس**، الفصل الرابع.

وروما، يعبّر **ماكيافلّي** بصراحة عن تفضيله لنظام روما الديمقراطي فيقول: «وحتى أعود إلى استدلالي الأول، أرى من الضروري أن نقلّد دستور روما وليس دستور الجمهوريات الأخرى، لأنّي لا أعتقد في إمكان اختيار حدّ وسط بين هذين النمطين من الحكم[1]، وأرى أنه يجب أن نقبل العداوات التي قد تنشأ بين الشعب والمجلس، باعتبارها شرّا لا بدّ منه لتحقيق عظمة روما»[2].

ويتطرق **ماكيافلّي** في كتاب **الأمير** لأشكال الحكم، لكن بطريقة غير مباشرة، أي بتطرقه لقضية نمط الحكم الأكثر ملاءمة «للإمارات الجديدة». فالقاعدة الأولى هي أن يؤخذ بعين الاعتبار نوع الحكم الذي كان سائدا في هذه الإمارات قبيل استعمارها. لقد خصص **ماكيافلّي** لهذه المسألة فصولا عديدة[3]، حيث نظر في الوسائل الكفيلة بتحقيق استقرار الحكم في الدولة المنضمّة أو المستعمرة حديثا[4]. وحتى يقدّم جوابا ملائما، قام بتحليل مختلف الأنظمة السياسية في هذه الإمارات، فميّز بين نوعين من الحكم هما الحكم المستبد والحكم الأرستقراطي. قال **ماكيافلّي**: «...كل الإمارات التي نعرفها وبقيت ذكراها عالقة بأذهاننا كان الحكم فيها بإحدى هاتين الطريقتين: إمّا من طرف أمير وعبيد يساعدونه في الحكم، كوزراء، بتفويض منه وتنازله لهم؛ وإمّا من طرف أمير وأعيان شرفاء لا يستمدون مناصبهم من حظوة الملك وإنما من نسبهم العريق... ويمكننا اليوم أن نذكر مثالا لهذين النوعين من الحكم، **فرنسا وتركيا**»[5]. ويوجد فرق في الطبع بين هذين الحكمين: إذ في «النظام المستبد» يكون زمام الحكم بأيدي أمير يحكم حسب «نزواته» بينما يظل الجميع عبيدا له؛ وفي النظام الأرستقراطي يكون زمام الحكم بأيدي أمير يساعده أسياد وموالي يملكون السلطة بالتقاليد العريقة والمؤسسات

---

1. هما أوّلا حكومة روما التي كانت تنمّي قوّتها وعظمتها وتترك الشقاق في الداخل يجري مجراه، والتي كان لها شعب كثير «تربّى على حمل السلاح». وثانيا حكومة إسبرطة وحكومة البندقية اللتين بقيتا في حدودهما لكن عظمتا في الداخل.
2. ماكيافلّي، **خطب حول العشرية الأولى لتيتوس ليفوس**، الفصل السادس.
3. ماكيافلّي، **الأمير**، الفصول 3-4-5-6-7-8.
4. ماكيافلّي، **الأمير**، الفصل 4.
5. ماكيافلّي، **الأمير**، الفصل 4.

السياسية والقانونية الخاصة بإمارتهم[1]. هذا الفرق في طبيعة السلطة يناسبه فرق في بنية الدولة، وتتبعه بالتالي تقنية مختلفة في المسك بالسلطة وبالدولة من طرف رجالات السياسة. ولمّا كان المشكل السياسي المطروح في كتاب **الأمير** هو مشكل المسك بزمام السلطة ومشكل تنظيمها وتهيئتها واستقرارها، فإنّ **ماكيافلّي** لم يتناول في هذا الكتاب مسألة الأنظمة السياسية إلا بطريقة غير مباشرة.

لقد وجد سبينوزا لأوّل مرة التميز الماكيافلّيي بين الأنظمة الملكية والأرستقراطية والشعبية أو الديمقراطية ضمن **الخطب حول العشرية الأولى لتيتوس ليفوس**. إلا أنّ **ماكيافلّي** قد طرح في كلا كتابيه، **الأمير والخطب**، المشاكل المحورية في فلسفة سبينوزا السياسية، والمتعلقة بالملاءمة الصعبة في الدولة المستقرة والقوية بين ما تفرضه الممارسة الحقيقية للحريات الفردية وما تفرضه حماية سلطة الدولة وقوّتها بوصفها ما يضمن استقرار الحكم ومصير المؤسسات، إذ بيّنا في الفصول السابقة أنّ في ذلك يتمثل العمود الفقري للمذهب السياسي عند سبينوزا. وهكذا يظهر جليّا ما يدين به سبينوزا إلى **ماكيافلّي** ـ كما يظهر ديْن هوبز أيضا ـ سواء من جهة إشكالية العلم السياسي الجديد وموضوعه أو من جهة منهج المقاربة للقضايا السياسية: لقد ميّز **ماكيافلّي** المجال السياسي عن المجالين الإيتيقي واللاهوتي بعدما اكتسحاه لمدة قرون، فأسّس حقلا إبستيمولوجيا جديدا لتقصّي الظاهرة السياسية وقطعَ مع تقليد كلاسيكي مزدوج وعوّضه بتقليد جديد سرعان ما استغلّه كلٌّ من هوبز **وسبينوزا**. ولذا يبدو لنا أنّ ما تدين به فلسفة سبينوزا السياسية **لهوبز** ليس بنفس أهمّية ما تدين به لـ**أرسطو وماكيافلّي**؛ وتصدق هذه الملاحظة خاصة على مذهب سبينوزا في الأنظمة السياسية وعلى الإشكالية المزدوجة المتعلقة بالنظام السياسي الأفضل وبالتميز بين أنظمة الحكم الثلاثة.

في تناوله لمختلف أنواع الحكم، ضمن كتابه **عن المواطن**[2]، يحصي هوبز ثلاثة أنواع: الأول هو الحكم الديمقراطي، وهو النظام الذي تكون فيه السلطة بين أيدي مجلس حيث يحقّ لكل مواطن أن يشارك في

---

1. يبدو من خلال الوصف الذي يقدّمه **ماكيافلي** لهذه الإمارات أنّ الأمر يتعلق بهياكل سياسية وقانونية إقطاعية.

2. هوبز، **عن المواطن**، الفصل 7.

التصويت؛ والثاني هو الحكم الأرستقراطي، وهو النظام الذي تكون فيه السلطة بين أيدي مجلس حيث يحقّ لفئة فقط بأن تشارك في التصويت؛ والثالث هو ما يسمّيه هوبز الحكم الملكي، وهو نظام الحكم الذي يمسك بزمامه شخص واحد لا غير. ففي النظام الديمقراطي، الشعب هو الذي يمارس السلطة، وفي النظام الأرستقراطي، يمارسها النبلاء، وفي النظام الملكي، يمارسها الملك. ويشير هوبز إلى أنّ «هذه السلطة يتعهّد بها إمّا شخص أو مجلس أو مجلس موسّع يتألف من عديد الأشخاص... وعليه فهناك ثلاثة أنواع من الحكم: في الأوّل يمسك الحكم مجلس يحقّ فيه لكل مواطن بالتصويت، ويسمّى حكما ديمقراطيا، وفي الثاني يمارس السلطة مجلس حيث لا يحق لكل المواطنين، بل لبعضهم فقط، أن يعبّروا عن أصواتهم، ويسمّى حكما أرستقراطيا، وفي الثالث يمسك الحكم شخص واحد، ويسمّى حكما ملكيا»[1].

وبعد أن ميّز بين الأنظمة الثلاثة وعرّفها وفق المصطلح التقليدي، يذكر هوبز، مثلما فعل **ماكيافلّي** من قبله[2]، أشكال الحكم الثلاثة المقابلة لهذه الأنظمة والتي هي عبارة عن أشكالها الفاسدة، على نحو ما جرت به العادة عند المؤلفين القدامى، كـ**أرسطو** في كتاب **السياسة** و**أفلاطون** في محاورة **السياسي**. إلا أنّ هوبز، على خلاف **أرسطو وماكيافلّي**، لا يقدّم تفسيرا ولا تبريرا لهذا التمييز بين الأنظمة المشتقة الواحد من الآخر. كما لا يقابل بينها أيضا على نحو ما نقابل بين الأشكال الحسنة والأشكال القبيحة ومثلما كان **أرسطو** و**أفلاطون** يقابلان بين حكم الطغيان والحكم

---

1. Hobbes, *The citizen*, ch VII, p. 192 : « This power is commited either to one man, or council, or some one court consisting of many men... From whence there arise three sorts of government ; the one, when the power is in a council where every citizen hath a right to vote ; an dit is called a *democracy*. The other, when it is in a council, where not all, but some part only, have their suffrages ; and we call it an *aristocracy*. The third is that, when the supreme authority rests only in one ; an dit is styled a *monarchy* ».

2. ماكيافلّي، **خطب حول العشرية الأولى لتيتوس ليفوس**، الفصل الثاني: «أريد أن أعرّف بأشكال الحكم في روما... فأقول إنّ هناك ثلاثة أنواع من الحكم، الملكي والأرستقراطي والشعبي، وأنّ كل الذين يريدون استتباب النظام في المدينة لا بدّ لهم أن يختاروا من بين هذه الأنواع الثلاثة النوع الذي يلائمهم الأكثر لتحقيق أهدافهم».

الملكي، وبين الأرستقراطية والأوليغارشية، وبين الفوضى والديمقراطية. بل إنه على العكس ينقد هذه المقابلة ويبيّن أنّ هذه الأشكال المتقابلة كما يزعم بعضهم ليست تنتج عن تمييز واقعي بقدر ما تنتج عن تمييز لفظي إن هو إلاّ مجرّد تعبير عن الآراء الذاتية لأولئك الذين يصادقون أو لا يصادقون، لأسباب شخصية ونسبية، على هذه الأشكال. إنّ هذه الأشكال لا تعبّر في شيء عن وقائع سياسية متباينة ومتناقضة بصورة موضوعية: فالتناقض لا يوجد سوى بين الأهواء المتضاربة التي تجتاح صدور الناس. وبالتأكيد فإنّ هذا التفسير الذي يقدّمه هوبز إنما هو تفسير إسماني، وإنه يعبّر عن نظرة جديدة إلى المفاهيم والمعاني المشتركة التي للفلسفة السياسية التقليدية. إنّ نظرة هوبز تفتح على منهج جديد في المعالجة التي يمكن أن نخضع لها معاني الفلسفة السياسية والتحاليل الموروثة عن **أفلاطون** و**أرسطو** وأتباعهما. إنّ صرامة وجدّة هذا النقد المبنيّ على تأويلية اللغة والرغبة تقطعان بجفاء مع عادة الاحترام والمجاملة التي بها كان رجال عصر النهضة يتقبّلون آثار العصور القديمة ويتناقلونها. وفي هذا السياق فإنّ نصّي هوبز و**ماكيافلّي**، رغم تساوق محوريهما، يعبّران عن هذا الاختلاف بوضوح تام. إليكم ما كتبه **ماكيافلّي** بلهجة فيها من المديح ما يجعل رأيه لا يختلف عن رأي أسلافه: «ويرى آخرون من أصحاب العقول النيّرة، وفقا للرأي السائد، أنّ هناك ستة أشكال من الحكم، ثلاثة منها رديئة تماما، والثلاثة الأخرى جيّدة في حدّ ذاتها إلا أنها معرّضة للفساد وقد تصبح خطرة. إنّ أنواع الحكم الثلاثة التي تقدّم أن ذكرناها هي الأنواع الجيّدة، وأنواع الحكم السيئة هي المشتقة منها؛ ويوجد بين هذه وتلك شبه شديد حتى أنّ الخلط بينها ليس أمرا مستبعدا؛ وهكذا يتحول نظام الحكم الملكي إلى نظام مستبد، وتسقط الأرستقراطية في الأوليغارشية، وسرعان ما ينقلب الحكم الديمقراطي إلى فوضى وفساد. وعلى ذلك فإنّ المشرّع الذي يختار للدولة التي يؤسسها أحد هذه الأنظمة في الحكم لن يبقيها محفوظة إلاّ لمدّة قصيرة؛ إذ لا وجود لعلاج يمنعها من التحوّل إلى نقيضها، لما للخير والشر في مثل هذه الحالة من تشابه شديد»[1].

1. ماكيافلّي، **خطب حول العشرية الأولى لتيتوس ليفوس**، الفصل الثاني. بعد هذا التصنيف للأنظمـة السياسـية (ثلاثة أنظمـة) تصنيفا يقطع مـع تصنيف **أفلاطون** لها إلى ستّة أنظمة كما

أمّا نقد هوبز للتصنيف الفلسفي التقليدي للأنظمة السياسية فقد كان نقدا شديدا وجذريا، سواء تعلق الأمر بالتصنيف الأفلاطوني أو الأرسطي. إنّ هوبز يرفض قطعا مثل هذا التصنيف ويكشف عمّا يرى فيه من هشاشة: «لئن تحدث المؤلفون القدامى الذين كتبوا في السياسة عن ثلاثة أشكال من الحكم مقابلة لتلك التي ذكرنا، أعني الحكم الفوضوي في مقابل الديمقراطي، والأوليغارشي، أي حكم الأقلّية، في مقابل الأرستقراطي، والمستبد في مقابل الملكي، إلا أنّ هذه الأشكال الثلاثة لا تعدو أن تكون شيئا آخر غير تسميات مختلفة كانت تنعت بها من طرف الناقمين على أحد أنواع الحكم أو على الحاكمين فيه. إذ فعلا عندما يطلق الناس أسماء على الأشياء فإنهم لا يسمّون فقط الأشياء ذاتها بقدر ما يعبّرون في الأسماء عن مشاعرهم الخاصة، مشاعر الحب والكراهية والغضب وما إلى ذلك. وهكذا فقد يحدث أن يسمّي بعضهم ديمقراطية ما يسمّيه آخرون فوضوية؛ وأن ينظر بعضهم إلى حكم ما على أنه أرستقراطي بينما يراه غيره حكما أوليغارشيا؛ وأن يلقّب أحدهم صاحب السلطة ملكًا بينما يلقّبه غيره طاغيةً. وهكذا فإنّ الأسماء، كما نرى، لا تشير إلى أشكال مختلفة من الحكم، وإنما إلى مختلف آراء الرعايا في صاحب السلطة العليا[1].

---

مع تصنيف أرسطو، يبحث ماكيافلي في مصدر هذا التنوّع للأنظمة. ويذكّر تحليل ماكيافلي بتحاليل روسو في رسالته في أصل التفاوت بين الناس (الصّدف هي التي أنشأت الأنظمة المتنوعة، ولقد عاش الناس في الأصل متفرّقين كالحيوانات، ثمّ تجمّعوا بسبب تكاثرهم).

1. Hobbes, *The citizen*, ch VII, p. 192 : « Now, althought ancient writers of politicshave introduced three other kinds of government opposite to these ; to wit, anarchy or confusion to democracy ; oligarchy, that is, the command of some few, to aristocracy ; and tyranny to monarchy ; yet are not these three distincts forms of government , but three diverse titles given by those who were either displeased with that present government or those that bear rule. For men, by giving names, do usually not only signify the things themselves, butv also their own affections, as love, hatred, anger, and the like. Whence it happensthat what one man calls a democracy, another calls an anarchy ; what one counts an aristocracy, another esteems an oligarchy ; and whom one titles a King another styles him a tyrant. So as we see, thes names betoken not a diverse kind of government, but the diverse opinions of the subjects concerning him who hath the supreme power ».

ثم إنّ هوبز يؤكد على التناقض الموجود ضمن لفظ **الفوضوية**، إذ يدلّ في نفس الوقت على غياب الدولة وعلى النظام السياسي المترتب على الفوضى الحاصلة فيها. كما يشير هوبز إلى الخلط الموجود في الفلسفة السياسية التقليدية، إذ فيها إشارة بألفاظ متنوعة ومتقابلة إلى واقع واحد يتمّ إدراكه من زوايا مختلفة. ويرى أنّ المواقف المتضاربة حول وقائع سياسية متماثلة إنما هي نتيجة لهذا الوضع. يقول هوبز محللا هذه الظاهرة: «إذ من لا يرى، أوّلا، أنّ الفوضوية تتعارض مع كل أشكال الحكم المذكورة أعلاه؟ فهذا اللفظ إنما يدلّ على غياب الحكم وغياب الدولة تماما. لكن كيف يمكن لغياب الدولة ذاته أن يكون مؤشرا على وجود نوع من الدولة؟ ثم ما هو الفرق بين الأوليغارشية التي تشير إلى حكم أقلّية من الناس أو بعض النبلاء، والأرستقراطية التي هي حكم الأوائل أو الأفاضل، إن لم يكن أنّ البشر يختلفون بعضهم عن بعض حتى أنّ نفس الأشياء لا تبدو حسنة في نظر الجميع؟ وهكذا فإنّ الذين يُنظر إليهم على أنهم أفضل الناس، قد يَنظر إليهم آخرون على أنهم أسوأ ما أنتجتهم البشرية»[1].

وأخيرا فإنّ هوبز يدحض التصنيف الذي غدا تقليديا منذ **أفلاطون وأرسطو**، تصنيف الأنظمة إلى ستة، ولا يبقي إلاّ ثلاثة، إذ يرى أنّ كل واحد من هذه الأنظمة يتألّف من أشكال الحكم الملائمة وأشكال الحكم الفاسدة، في حين أنّ كل واحد من أنظمة الحكم التقليدية لا يكوّن في حدّ ذاته كيانا سياسيا واقعيا بقدر ما أنه مجرد تجريد: فالطاغية لا يتميز عن الملك إلا من حيث طريقة ممارسته للحكم وليس من حيث طبيعة السلطة التي يمسكان بها على قدم مساواة. ويشرح هوبز بكامل الوضوح رأيه هذا إذ يقول: «إنهما (الملك والطاغية) لا يختلفان إلا من

1. Hobbes, *The citizen*, ch VII, para. 2, p. 192-193 : «For first, who sees not that anarchy is equally opposite to all aforenamed forms ? For that word signifies that there is no government at all, that is, not any city. But how it is possible that no city should be the species of a city ? Furthermore what difference is there between an oligarchy, which signifies the command of a few or grandees, or an aristocracy which is that of the prime or chief heads, more than that men differ so among themselves, that the same things seem not good to all men ? Whence it happens that those persons, who by some are looked on as the best, are by others esteemed to be the worst of all men ».

حيث ممارستهما للسلطة، إذ نسمّي ملكا من كان حكمه جيّدا، وطاغية من كان حكمه غير هذا. فنصل إلى النتيجة التالية: وهي أنّ الملك الذي يمارس سلطة مشروعة يلقّبه رعاياه ملكًا إذا رأوا أنّ حكمه جيّد ويناسبهم، وإلاّ فإنهم يلقّبونه طاغيةً.وهكذا نرى أنّ الحكم الملكي والحكم الطاغي المستبد ليسا شكلين مختلفين من الحكم، بل على العكس فإنّ نفس السلطان قد يطلق عليه اسم الملك باعتباره عنوان احترام وشرف، وقد يطلق عليه اسم الطاغية كعلامة على الاحتقار واللّوم. إلاّ أنّ الخطب التي نطالعها عادة في الكتب والتي تقف ضدّ الطغاة إنما هي تعود إلى المؤلفين اليونانيين والرومانيين إذ كانت أنظمة الحكم عندهم بعضها ديمقراطية وبعضها أرستقراطية، بحيث كانوا لا يمقتون الطغاة فحسب، بل حتى الملوك أيضا»[1].

وفي كتاب **لوثيان**، يقدّم هوبز تصنيفا للأنظمة كالذي حلّلنا، كما يعتمد على نفس البراهين في نقده للتصنيفات التقليدية. فهو يميّز إذًا بين ثلاثة أنواع من الحكم، تكون فيه السيادة لشخص واحد أو لبعض الأشخاص أو لكافة أعضاء المجلس. يكون الحكم في الحالة الأولى ملكيّا، ويكون في الحالة الثانية أرستقراطيا، وفي الثالثة يكون ديمقراطيا. يقول هوبز مؤكّدا: «إنّ الفرق بين الجمهوريات يعود إلى الفرق بين سلاطينها، أي إلى الفرق بين الأشخاص الممثلين للمجموعة قاطبة ولكل فرد من أفرادها. ولمّا كانت السيادة تكون إمّا لإنسان واحد أو لكثرة متجمّعين في مجلس، وكان دخول هذا المجلس يحقّ إمّا لجميع الناس أو لبعضهم

---

1. Hobbes, *The citizen*, ch VII, para. 3, p. 193-194 : «They differ therfore in the sole exercice of their command, insomuch as he is said who governs well, and he is a tyrant that doth otherwise. The case therefore is brought to this pass : that a King, legitimately constituted in his government, if he seem to his subjects to rule well and to their liking, they afford him the appellation of a king ; if not, they count him a tyrant. Wherefore we see a kingdom and tyranny are not diverse forms of government, but one and the self-same monarch hath the name of a king given him in point of honour and reverence to him, and of a tyrant in wayof contumely and reproach. But what we frequently findin books said against tyrants, took its orinals from Greek and Roman writers, whose government was partly democratical, and partly aristocratical, and therefore not tyrants only, but even kings were odious to them ».

المتميزين عن غيرهم، فمن البديهي أنه لا يوجد سوى ثلاثة أنواع من الجمهوريات. إذ يجب فعلا أن يكون الممثّل إمّا شخصا واحدا أو أكثر من شخص: وفي الحالة الثانية يكون متألفا من كافة المجلس أو من جزء منه. عندما يكون الممثل شخصا واحدا تكون الجمهورية ملكية؛ وعندما يكون مجلسا جامعا، تكون الجمهورية ديمقراطية أو شعبية؛ وعندما يكون جزءا من المجلس، يطلق عليه اسم الأرستقراطية. ولا وجود لجمهورية من نوع آخر، لأنّ الحكم يكون بالضرورة إمّا لشخص واحد وإمّا لكثرة من الأشخاص وإمّا لجميع الأشخاص (إذ بيّنت أنه لا يتجزّأ»[1].

ويخضع هوبز هذه الأشكال من الحكم لنفس النقد الذي وجّهه لها في كتابه **عن المواطن**. إلا أنّ نقده لها جاء في **لوثيان** أكثر إختزالا وأكثر تدقيقا، وإن استخدم نفس البرهان: إذ التمييز بين الأشكال المشتقة (الأوليغارشية والطغيان والفوضوية) والأشكال الأصلية (الأرستقراطية والملكية والديمقراطية) ومنحها أسماء مختلفة، ليس تمييزا بين أنظمة مختلفة في الواقع حقّا بقدر ما هو تمييز إسمي بين أنظمة متماثلة، سيما إذا كانت لا تروق لنا ونحمل ضدّها مشاعر سلبية. إنّ النزعة الإسمية لدى هوبز، إذ تبدو جليّة في **لوثيان** أكثر ممّا في الكتاب **عن المواطن**، تؤسس لنظرة اصطلاحية واصطناعية للسياسة تقوم على تصوّر ذاتوي ونسبوي لدوافع السلوك الإنساني. يقول هوبز في هذا الصدد: «نجد في المؤلفات التاريخية والسياسية طرقا أخرى يشار بها إلى الحكم؛ كالحديث عن الحكم المستبد والحكم الأوليغارشي. لكن ليست هذه أنظمة أخرى من الحكم: بل هي عينها المذكورة آنفا والتي نطلق عليها هذه الأسماء متى كنّا لا نحبّها. وعليه فمن لم يكن راضيا بالحكم الملكي سمّاه حكما مستبدّا، ومن استاء من الأرستقراطية سمّاها أوليغارشية، ومن تذمّر من الديمقراطية سمّاها فوضويّة (ما يعني غياب الحكم): ولا أظنّ مع ذلك أنّ أحدا يتصوّر أنّ غياب الحكم هو نوع جديد من الحكم؛ ولنفس هذا السبب لا يجب أن نتصوّر أنّ الحكم يكون من نوع، عندما يروق لنا، ومن نوع آخر عندما لا يروق أو عندما يقهرنا»[2].

---

1. هوبز، **لوثيان**، الفصل 19 (ص. 192 من ترجمة **تريكو** الفرنسية).
2. هوبز، **لوثيان**، الفصل 19 (ص. 97 وص. 193-192 من ترجمة **تريكو** الفرنسية).

في كتابي **لوثيان** و**عن المواطن**، يقطع هوبز بوضوح ـ بعد **جان بودان**، لا جرم[1] ـ مع التقاليد الفلسفية السياسية الموروثة عن **أفلاطون** و**أرسطو** و**بوليب** و**شيشرون**.

هكذا وجد سبينوزا عند هوبز تصنيفا للأنظمة أكثر وضوحا وبساطة ممّا عند **ماكيافلّي** نفسه[2]، ففضّله على ما قدّمته التقاليد الأفلاطونية والأرسطية. وإنّ ما يميّز مذهب سبينوزا ومشروعه السياسيين هو الوظيفة التي يوليها لهذا التصنيف للأنظمة ضمن نسقه السياسي. فهو يصف ويحلل مختلف الأنظمة السياسية استجلاء للتنظيم السياسي الأمثل و«للحكم الأفضل»، أي لنظام المؤسسات السياسية والقانونية والاقتصادية والمالية والعسكرية وحتى البيداغوجية، الذي، داخل كل دولة، سواء كانت ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية، يسمح لجميع المواطنين لا فقط أن يعيشوا بل أيضا أن يكون عيشهم كريما وأن يحققوا خلاصهم: انهمامٌ بالكمال الإيتيقي لا يجد ضالّته إلاّ بالتعريج على السياسة. وعليه ندرك أهمّية الوقوف، ضمن نسق فلسفي سياسي كهذا، على الأنظمة التي من خلالها تمارس السلطة السياسية العليا نفوذها على أفراد المجموعة. وحتى ندرك بصورة أفضل مغزى الفلسفة السبينوزية، لا بدّ من تحليل نظرية سبينوزا في أساليب الحكم الثلاثة، لأنّ داخل النسيج السياسي تُحبك

---

1. إنّ **بودان**، منذ الباب الثاني من كتابه عن الجمهورية
(J. Bodin, *Six Livres de la République*, ParisJ. Du Puys, 1576)
يجيب بالنفي على السؤال الذي طرحه في البداية في الفصل المعنون: «في أنواع الجمهورية عموما وما إذا كان يوجد أكثر من ثلاثة». إنّ **بودان** لا يقول إلا بوجود ثلاثة أشكال من الحكم، أو بالأحرى من السيادة: إذ كما أشار ج.ج. شوفاليي، يميّز **بودان**، قبل هوبز نفسه، بين السيادة والحكم. وهكذا يكون التمييز بين الأنظمة السياسية تميزا بين أشكال السيادة. لكن لما كانت السيادة في جوهرها واحدة لا تتجزأ، ولمّا كانت هي ما يمسك على المجتمع وحدته وانسجامه، فإنّ تغيير أشكال ممارسة السلطة، حتى لو غيّر من تنظيم الهياكل السياسية في الدولة وبالتالي من علاقات الأفراد الاجتماعية، لن يغيّر من طبيعة السيادة كلّيا. ولم يغب عن سبينوزا ما لهذا التمييز بين السيادة ونظام السلطة من أهمّية. وإنّا نريد في الفصول القادمة أن نبيّن كيف يجيب سبينوزا على هذا السؤال الذي سبق أن طرحه **أرسطو** في كتاب **السياسة** وخاصة في البابين 3 و4.

2. في **الخطب حول العشرية الأولى لتيتوس ليفوس**، وبعد أن ميّز بين ثلاثة أشكال من الحكم، يضيف **ماكيافلي** شكلا رابعا، وهو شكل حكم مختلط، حاصل ثلاثة أشكال كلاسيكية من الحكم.

قولاً وكتابةً وممارسةً القيم الإيتيقية التي يعرض سبينوزا على كلّ إنسان، بما هو حقّا إنسان، أن يتولاّها ويعبّر عنها.

في **الرسالة السياسية**، يتطرق سبينوزا بطريقة محكمة للأنظمة السياسية ويميز ثلاثة منها يعرّفها ضمن الفصول 2 (التعريف العام للأنظمة السياسية) و6 و7 (تحليل النظام الملكي) و8 و9 و10 (تحليل النظام الأرستقراطي) وبداية الفصل 11 الذي يبقى ناقصا وكان المفروض أن يخصصه لدراسة النظام الديمقراطي[1].

وإنّ قطب الرحى لمختلف تحاليل الأنظمة السياسية، ضمن **الرسالة السياسية**، هو الذي أومأت إليه **مادلان فرانساس**: فكل مجتمع سياسي يقوم على اتّفاق كل أفراد المجموعة على الخضوع «لشرائع مشتركة والانصياع لها كما لو كانوا روحا واحدة»[2]. من مثل هذا التعاقد الذي تمّ بحثه في الفصل 16 من **الرسالة اللاهوتية السياسية** والتذكير به بإيجاز في الفصول الأولى من **الرسالة السياسية**، يستخلص سبينوزا بعض النتائج قبل أن يخصص معظم رسالته لدراسة الأنظمة السياسية. يؤكّد سبينوزا في الفصل الثالث من **الرسالة السياسية** أنّ «ما يحدّد حقّ المدينة هو قوّة الجمهور الذي

1. لئن كانت رغبتنا في هذا العمل أن نبحث بكامل الدقة في الأنظمة التي خصص لها سبينوزا معظم رسالته السياسية كما وصلت إلينا، فإنّ غايتنا كانت هي الإستجابة، ولو في حدود، لحاجة طالما عبّر عنها مؤوّلو الفلسفة السبينوزية. ولقد أشار **بولوك**، في كتابه عن **سبينوزا، حياته وفلسفته** (ص. 291 من النص الإنغليزي)، إلى هذا الفراغ والنقص في الدراسات للسبينوزية. كما لاحظ **جورج باريزي**، في مقال نشره سنة 1906 بـ *Revue de synthèse historique* تحت عنوان «سياياس وسبينوزا»، أنّ «شرّاح سبينوزا عموما لا يهتمّون كثيرا بهذا القسم من عمله، ولا يرون فيه إلا أحلام إنسان متوحّد. إنهم لا يؤكدون إلا على المبادئ، ويبقى ما عدا ذلك في نظرهم قريبا من اليوطوبيا». ونجد ملاحظات مماثلة لدى **آدلف**، سنة 1914، في مقاله عن «تكوّن وانتشار سياسة سبينوزا». ومذاك نشرت دراسات كثيرة عن فكر سبينوزا السياسي، في **فرنسا** وخارجها. لكن حتى الدراسات الحديثة ــ باستثناء الكتاب الهامّ **لألكسندر ماترون عن الفرد والجماعة لدى سبينوزا**، نشر في 1969 ــ لا تبدي اهتماما خاصا بهذا التحليل الدقيق للأنظمة السياسية لدى سبينوزا. لذلك رأينا من المفيد أن نعيد تحليل فلسفة سبينوزا السياسية في مظهرها العيني والحديث. ومنذ مدّة قصيرة، نشر **فوير (سبينوزا وبزوغ الليبرالية)** و**ماك شيا (الفلسفة السياسية عند سبينوزا)**، سنة 1967 وسنة 1968، دراسات حول نشوء فكر سبينوزا السياسي. إلاّ أنّهما يحلّلان بسرعة العناصر النظرية للنسق السياسي ويشدّدان أكثر على العلاقة التي تربط النسق بحياة سبينوزا وأحداثها.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثاني، الفقرة 16.

يسلك كما لو كان بدافع روح واحدة»[1]. ثم يستطرد ليؤكّد أنّ سلطة الدولة، أو بعبارة أخرى حقّ المدينة، «يتحدّد بحقّ الجمهور عموما»[2]. وفي كل فصل من الفصول التي يخصصها لبحث الأنظمة، يسعى سبينوزا إلى إثبات تأكيده هذا الذي يقيم عليه لا فقط بعض فقرات الفصل الحادي عشر المخصصة للديمقراطية، بل أيضا جملة الفصول المخصصة للملكية والأرستقراطية. غايتنا في الفصول القادمة أن نبيّن أنّها ليست مجرّد سخرية لطيفة من طرف سبينوزا، كما ظنّ بعضهم.

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثالث، الفقرة 7.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثالث، الفقرة 9.

# الفصل الثاني

## النظام الملكي

في النظام الملكي، الضامن لسلطة الملك إنما هو الشعب والمؤسسات «والقوانين الراسخة رسوخا حتى أنّ الملك نفسه لا يستطيع إلغاءها»[1]. فالملكية، في رأي سبينوزا، هي اشتقاقا استحواذ شخص واحد على الحكم، ولذلك فهي فاقدة لكل معنى، بل هي فظاعة وبشاعة سياسية. وفعلا فإنّ الناس بطبعهم لا يرغبون فيما يفيدهم الأكثر بقدر ما يرغبون فقط فيما يروق لهم، ولذا «فمن الضروري أن تتبنّى الدولة نظاما يجعل الجميع، رؤساء ومرؤوسين على حدّ السّواء، يأتون طوعا أو قسرا الأعمال التي تخدم المصلحة العامة، أي أنّهم يُرغمون، قبلوا ذلك أم أبَوا فاضطُرّوا إليه، على العيش على مقتضى العقل. فبهذه الصورة يتمّ تنظيم شؤون الدّولة بحيث لا يُترك أمر يهمّ الجميع أمانةً مطلقة في ذمّة أيٍّ كان»[2]. ويضيف سبينوزا، ردّا على حجّة تاريخية[3] تذكر مثال الإمبراطورية العثمانية كأنموذج للاستقرار السياسي لأنّ سلطة الملك فيها كانت سلطة مطلقة: «إنّ رغبة الاستعباد، لا رغبة السّلم، هي التي تحثّ على حصر السّلطة بين أيدي شخص واحد، لأنّ السّلم، كما أسلفنا القول، لا تتمثّل في غياب الحرب وإنّما في اتّحاد النّفوس، أعني في الوئام»[4]، ذلك لأنّ «الذين يعتقدون أنّه بوسع شخص واحد أن يملك حقّا سنيّا على المدينة

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 1.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 3.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 4: «إلاّ أنّ ما تعلّمه التجربة، فيما يبدو، هو أنّه من الأفضل أن ينفرد شخص واحد بالحكم حتّى يتحقّق السّلم والوئام».
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 4.

كلّها إنّما هم يقترفون خطأ فظيعا. فالحقّ، كما أثبتنا في الفصل الثاني، لا يقاس إلاّ بالقدرة وحدها، والحال أنّ قدرة رجل واحد لا تكفي لحمل مثل هذا العبء»[1].

وقبل أن يشرع سبينوزا في تحليل دستور النظام الملكي، فهو يبدأ بنقده، مؤكّدا بادئ ذي بدء أنّ هذا النظام يقوم على أفكار غير معقولة ومناقضة للتجربة؛ إذ كيف للملك أن يضمن بمفرده استقرار الحكم إذا كانت التجربة تبيّن من جهتها أنّه «مهما كان المرء يقظا فقد يغلبه النّعاس أحيانا، ومهما كان معدنه ورباطة جأشه، فقد يحدث له أن ينهزم وأن يخور عزمه في الوقت الذي تكون فيه المدينة في أمسّ الحاجة إلى رباطة الجأش. ثمّ إنّه من الشطط أن يطلب المرء من غيره ما لا يستطيعه هو بالذات»[2]. ثم يذكّر سبينوزا بأنّ الملكية مفهوم سياسي متناقض، باعتبار أنّ ما يعرّف السلطة السياسية هو القدرة، والحال أنّ الملكية، بالمعنى الدقيق، إنما هي العجز ذاته لأنّ «قدرة رجل واحد لا تكفي لحمل مثل هذا العبء»[3]. وعلى هذا الاعتبار يبدو أنّ النظام الملكي محكوم عليه بالزوال ولا يمكنه أن يضمن لنفسه الاستقرار إلا بشرط ألاّ يظلّ مجرد حكم ملكي وأن يحوّل الحكم الفردي إلى حكم أقلّية، يعني إذا أحاط الملك نفسه ـ وهو الذي يعرّفه سبينوزا بوصفه يستمدّ نفوذه من الشعب لا غير ـ بمستشارين يساعدونه على الحكم. «ولهذا فإنّ الملك الذي تختاره المجموعة يحيط نفسه بعمداء ومستشارين وأصدقاء يكلّفهم بالسّهر على سلامته وسلامة الجميع؛ وبهذه الصّورة فإنّ الدّولة التي نظنّها قائمة على نظام ملكي مطلق إنّما هي في واقع الأمر دولة أرستقراطية؛ وهي ليست كذلك جهرًا، وإنّما سرًّا: وعليه فهي أسوأ الدّول»[4]. وصفوة القول أنه لا يوجد نظام ملكي بأتمّ معنى الكلمة. وإنّ ما يوصف بأنه نظام ملكي لا يوجد في الواقع ما يناسبه من حكم سياسي ملكي. إنّ لفظ **الملكية** يشير إلى حقيقة سياسية من نوع الأرستقراطية. فهذا اللفظ يشير إلى أمر آخر

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس الفقرة 5. نجد نقدا مماثلا للنظام الملكي عند لوك، **محاولة... في الحكم المدني**، الفصل 7، الفقرة 90.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 3.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 5.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 5.

غير ما يدلّ عليه. ومن هنا جاء الالتباس في هذا اللفظ؛ وهو التباس مزدوج: التباس بين اللفظ والواقع الذي يشير إليه هذا اللفظ من جهة، والتباس بين حركتين ـ على نحو حديثنا عن حركة المحرّك، أي سرعته ودورانه ـ لهذا الواقع، من جهة أخرى. وهذا الالتباس يوجد أيضا في الممارسة الملكية، عندما تكون ممارسة الحكم عادية أو استثنائية كالتي في فترة الوصاية أو في فترة الاستبداد المطلق. ففي مثل هذه الفترات، يوجد من يعوّض الأمير في الحكم، وهم ليسوا من مستشاريه العاديين الذين يخوّل لهم القانون ذلك، بل إنهم أشخاص يمسكون بزمام الحكم بتفويض من الأمير الذي يمنحهم امتيازا مجحفا وغير مشروع كي يحكموا في مكانه.

وعلى أية حال فإنّ النظام الملكي، في نظر سبينوزا، نظام سياسي لا تكون فيه السيادة في الواقع لمن هو أهل لها، إمّا لعجزه أو لمنعه منها. إنّ الحكم الملكي يقوم على الوهم والخطأ والكذب والخداع: إنه كالرسم **الباروكي** الخدّاع[1]. وإنّ الملك، إذ يحتكر السلطة، يرى في كلّ واحد من رعاياه عدوّا، ويلجأ في ممارسته للسلطة إلى المكر والطغيان؛ ولذا «يكون خوفه من المواطنين أشدّ منه من العدوّ الخارجي، ويظلّ يقظا محترزا باستمرار، جاهدا نفسه لنصب الشراك لرعاياه بدلا من السّهر على سلامتهم، ولا سيّما أولئك الذين يبرزون بحكمتهم أو يتعالون بثرواتهم»[2]. إنه نظام المخادعة والمكر، نظام التضليل الشامل: تضليل الرعيّة وتضليل وليّ العهد على حدّ السواء. ذلك لأنّ «الملوك يخشون أبناءهم أكثر ممّا يحبّونهم، وذلك بقدر حذق هؤلاء الأبناء لفنون الحرب والسّلم وبقدر حبّ الرّعايا لهم ولفضائلهم»[3]. فالحكم الملكي حكم مضلّل حتى في التربية التي يقدّمها الملك لوريثه؛ بحيث يظلّ خليفة الملك «غرّا» يستخدمه المستشارون والوزراء كما يحلو لهم[4].

---

1. لا شكّ أنّ نظام الحكم الملكي هو نظام الحكم **الباروكي**؛ وليس من قبيل الصدفة أن شهد الفنّ الباروكي ازدهارا عظيما أيّام ملك فرنسا، الملك - الشمس، وملك النمسا، وغيرهما عصر ذاك.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 6.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 7.

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 7

وأخيرا فإنّ النظام الملكي يلجأ إلى الخرافات والأساطير ضمانا لنفوذ الملك المطلق[1].

والمشكل الذي يطرح نفسه هاهنا يتعلق بأفضل الطرق التي تجعل النظام الملكي قابلا للاستمرار: فلا بدّ من إحاطة السلطة التي يفوّضها الجمهور إلى الملك ببعض التحفّظات. ولذا يقترح سبينوزا، انطلاقا من بعض مبادئ فلسفته السياسية، التفكير في بعض التدابير التي من شأنها أن تضمن السلام والأمن للمجتمع الملكي قاطبة، بما في ذلك الملك: لأنّ الملك هو الآخر بحاجة إلى الأمن كما أنّ رعاياه بحاجة إلى السلم[2]. ومباشرة بعد نقده للحكم الملكي، يعرض سبينوزا عددا من التدابير التي من شأنها، إذا تبنّاها النظام الملكي، أن تضمن له الاستقرار.

يتمثل التدبير الأول في تكوين جيش وطني لا يتألف من مرتزقة وإنما من مواطنين أكفّاء، رغم اختلاف أصلهم أكانوا من البدو أو من الحضر. وتتمثل مهمّة هذا الجيش في الدفاع عن الدولة[3]، كما لا يتقاضى المواطنون الذين يكوّنونه أجرا لا وقت الحرب ولا وقت السلم، إلاّ إذا كانوا عاجزين «عن العيش بدون شغل يومي»[4]: فهؤلاء فقط يتقاضون أجرا يوميا. أمّا القادة العسكريون فنصيبهم من الغنائم لا غير. وندرك مباشرة من خلال هذا التدبير الأول الذي يقترحه سبينوزا لتحسين النظام الملكي تأثّره بـ**ماكيافلّي** الذي خصص العديد من فصول كتاب **الأمير** للإقناع بأنّه ينبغي على كلّ أمير يرغب في البقاء في الحكم أن يستعيض عن جيوش المرتزقة بجيوش من المواطنين[5].

ويتعلق التدبير الثاني بتأسيس حالة مدنية، بالمعنى الذي يكتسيه هذا المصطلح أيّامنا هذه. ويسمح هذا التدبير بتعريف معنى المواطنة بوضوح

1. سبينوزا، **الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 17، ص. 846-847؛ وخاصة التمهيد، ص. 609.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 8.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرتان 9 و10. عن ضرورة تأسيس جيش «وطني» يتكوّن من مواطنين، للحيلولة دون الطغيان، راجع **الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 18، ص. 860.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 31.
5. ماكيافلّي، **الأمير**، الفصل 12.

وبتمييز المواطنين عن الأجانب. وعلى ذلك ينصح سبينوزا بأن يقع تسجيل الأطفال من أهل البلد، في سجلات الحالة المدنية، بوصفهم مواطنين[1].

ويتمثل التدبير الثالث في إلغاء المِلكية الفردية الخاصة، بحيث تكون «الحقول والأراضي، وإن أمكن أيضا المنازل، أملاكا عامّة، أي أملاكا توضع على ذمّة صاحب السّلطة»[2]. هذا التدبير الذي يدعو إلى إلغاء الملكية الخاصة لصالح الملكية العمومية إنما يذكّرنا بأفكار **أفلاطون** الداعية لإرساء الشيوعية في الجمهورية[3]. لكن سبينوزا، على خلاف **أفلاطون**، لا يدعو إلى إلغاء الملكية الخاصة إلغاء تامّا، إذ يجوز أن تبقى المنازل أملاكا شخصية. فالأمر يتعلق أكثر بمراقبة الدولة لاستعمال الأفراد للملكية الفردية. فالدولة تصبح هي المالكة إذًا، ويتمّ نقل الملكية من الحقل الخاص إلى الحقل العمومي. ويبدو أنّ سبينوزا يحافظ على مبدأ الملكية مع الحدّ من الملكية الفردية وإخضاعها للمراقبة. وهكذا نجد في فلسفة سبينوزا السياسية الرابطة التي توحّد، في كلّ الفلسفات السياسية في القرن السابع عشر[4]، بين العقد الاجتماعي ومذهب سياسي شبه ليبرالي والدفاع عن الحق في الملكية. إنّ إلغاء الملكية الخاصة يفضي إلى تحويل المجتمع الملكي إلى مجتمع مساواتي حيث تضعف الفوارق الاقتصادية وربما تزول. هذه المساواتية الاقتصادية تتلاءم إلى حدّ ما مع المساواتية السياسية التي ينصّ عليها التدبير الرابع الذي سنتبيّن فورا دلالته المناقضة للحكم الملكي[5].

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 11 و 32؛ انظر أرسطو، **السياسية**، 1274 ب30- 1276 أ5.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 12.

3. أفلاطون، **الجمهورية**، الباب الرابع، 424 أ؛ والباب الخامس، 457 ث -462 أ؛ والباب الثامن، 543.

4. Cf. C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism, Hobbes to Locke*.

5. قد يكون إلغاء التفاوت الاقتصادي الاقتصادي عائدة من عائدات الثورة الديمقراطية، مثلما لاحظ **ريمون آرون في كتابه ثمانية عشر درسا عن المجتمع الصناعي** (الدرس الثاني، **توكفيل وماركس**، ص. 45-49). وإنّ الميزة الرئيسية لهذه الثورة الديمقراطية تتمثل أساسا في القضاء على التفاوت الوراثي وإقامة المساواة أمام القانون. فإذا كان النّاس يتساوون أمام القانون، كان ما يميّز بينهم إنما هو نشاطهم الخاص وشغلهم، وكان النشاط الرئيسي في المجتمع هو النشاط الاقتصادي. وهكذا يتحوّل المجتمع الملكي اللامساواتي، تدريجيا، إلى مجتمع مساواتي.

يصبو التدبير الرابع إلى إرساء نظام ملكي غير مطلق، أي **دستوري**، حيث يكون الملك منتخبا، أي مختارا[1]، وحيث يقتصر دوره على إعلان قرارات الشعب التي تبلغه عن طريق «المجلس».

ويدعو التدبير الخامس إلى تأسيس برلمان (مجمع الأعيان) أو «مجلس» كما يطلق عليه سبينوزا. يتألف هذا المجلس من نوّاب المواطنين موزّعين إلى وحدات اجتماعية- سياسية، هي «العشائر». ويمسك هذا المجلس أو البرلمان كامل السلطة. وعلى هذا تكون السلطة، في نظر سبينوزا، نوعا من النظام المزدوج شبيها بالذي يتحدث عنه **ماكيافلّي** والذي نجد فيه مبادئ الحكم الثلاثة: الملك، والمجلس المتكوّن من الأعيان من أهل الذكر في القانون والمؤهلين برتبة الملك[2]، والمواطنون الذين يتكفّلون بمراقبة السلطة السياسية.

والمجلس هو عبارة عن «مجلس أعلى» للحكومة، لا مجرد برلمان يتمّ انتخاب أعضائه عن طريق الاقتراع العام، لأنّ أعضاء هذا المجلس يتمّ تعيينهم[3] من طرف الملك وفق مقاييس العمر والكفاءة، من بين قائمة يقترحها عليه مستشاروه. وقد يحدث أن يكتفي الملك بالتوقيع على اختيارات مستشاريه. إنّ المجلس كما يصفه سبينوزا هو عبارة عن مجلس شيوخ ومجلس مستشارين، ولا بدّ للمستشارين أن يكونوا قد بلغوا على الأقل خمسين سنة من العمر[4].

---

وأوّل من قام بهذا التحليل لتحوّل مجتمع **النظام القديم** القائم على الامتيازات والتفاوت إلى مجتمع حديث يقوم على المساواة هو، حسب ريمون آرون، **ألكسيس دي توكفيل**. ونحن نرى أنّ سبينوزا، قبل توكفيل، قد تطرق إلى هذا التحوّل لمجتمع التفاوت إلى مجتمع المساواة حيث تبقى القيم الليبرالية محفوظة. وهكذا نرى أنّ سبينوزا قد طرح، منذ القرن السابع عشر، المشكل الذي لا يزال رئيسيا في المباحث السياسية، مشكل الإبقاء على القيم الليبرالية ضمن المجتمع المساواتي الذي يطلق عليه اسم الديمقراطية أو أيّ اسم آخر. لقد فهم سبينوزا أنّ بقاء المجتمع مرهون بمدى تبادل أفراده وتعاملهم وتواصلهم. والحال أنّ أعظم حاجز يحول دون التواصل ودون تأسيس حياة جماعية حقيقية، هي التفاوتات الكبيرة. فإذا بلغ التفاوت حدّا معيّنا، بطلت حياة الجماعة وانتفت شروطها.

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 13.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 15.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرتان 15 و16.

4. ما يلفت الانتباه، في هذا المجلس، هي المعايير التي على مقتضاها يقع اختيار المستشارين: اختيار حسب العمر، ممّا يضمن درجة من الخبرة، واختيار حسب الكفاءة، ممّا يضمن فعالية

يحاول سبينوزا، بتأسيسه لهذا المجلس، أن يقدّم حلاّ لمشكل سياسي يعرض لكل مجتمع[1]، يتمثل في الملاءمة بين الرتبة والمساواة، أي التوفيق بين الرتبة في السلطة والمساواة في الكرامة الإنسانية. وحسبما أشار إليه **ريمون آرون** بوجاهة نوّهنا بها في الباب الثاني من عملنا هذا[2]، يمكن «حلّ هذا التناقض في اتّجاهين اثنين[3]: أحدهما يؤسس ويبرر التفاوت الاجتماعي ويمنح لكل عضو من أعضاء المجموعة وظيفة ووضعا محدّدين ضمن البنية الاجتماعية العامة، وفق التراتبية القائمة، ويفرض على الجميع التفاوت الجوهري بينهم؛ والصورة القصوى لهذا الحلّ تتجلّى في النظام الطبقي المغلق. ويتمثل الثاني في التأكيد على المساواة السياسية بين الناس في النظام الديمقراطي وفي جعل المساواة الاجتماعية والاقتصادية تبلغ أقصاها.

يبدو أنّ سبينوزا، إذ اختار كأساس للنظام الملكي المؤسسات الثلاثة التي ذكرنا، قد اختار الحل الديمقراطي[4]، وهو ليس حلاّ خاليا من كل عيب، لأنّ «الحل الديمقراطي يتضمن نفاقا مستمرّا، إذ لم يستطع أيّ مجتمع

---

المجلس وأهليته للحكم. إنّ ما يطلبه سبينوزا من المستشارين حتى يمارسوا الحكم حقًا هي النجاعة، لأنّ النجاعة هي ما يضمن الاستقرار السياسي.

1. Cf. R. Aron, *Dix-Huit leçons sur la société industrielle*, Leçon IV, p. 87.

2. Cf. la seconde partie de ce travail, ch. II.

3. Cf. R. Aron, *Dix-Huit leçons sur la société industrielle*, Leçon IV, p. 87.

4. يبدو لنا الحديث عن هذه المجالس المتألّفة من أفراد يبحثون معا عن حلول لمشاكل الحكم ــ سواء سمّيت مجالس أو برلمانات، فهذا لا يهمّ ــ أمرا بالغ الأهمّية لمن يريد تقدير طرافة فلسفة سبينوزا السياسية. فسبينوزا، قبل **لوك**، لكن على منواله، يبرز بدقّة إحدى مميزات المجتمع المدني، ألا وهي الفصل بين السيادة، إذ تتمثل في سنّ القوانين، وممارسة السيادة إذ تتمثل في السلطة التنفيذية. انظر لوك، **محاولة... في الحكم المدني**، الفصل 7، الفقرة 94، حيث يقول:

«People... could never be safe, nor at rest, nor think themselves in civil society, till the legislature (power to make laws) was placed in collective bodies of men, call them Senates, Parliament, or what you please».

إنّ ما نريد إبرازه هو طرافة أفكار سبينوزا السياسية، إذ رغم تأثره بهوبز إلا أنّه ابتعد عنه ووقف أحيانا ضدّه بلغة ظلّت سجينة التقاليد. لا تهمّنا كثيرا الأسباب التي جعلته يكشف عن أفكاره الجديدة في صياغة قديمة، أكان ذلك للضرورة، إذ لم تتوفّر لديه لغة أخرى غير اللاتينية كي تضمن الانتشار الواسع لأعماله، أو للاحتراس والحذر، إخفاء لمذهبه الحقيقي عن غير الفلاسفة (وهو رأي **ليو شتراوس**).

أن يسوّي أبدا بين مهامّ ولا مداخيل ولا هيبة الأفراد. فنظام المساواة إنما هو نظام شكلي تسعى كل سلطة قائمة إلى تعظيمه مع إخفائها للتفاوتات الحقيقية»[1].

لكن رغم العيوب العالقة بكل حلّ ديمقراطي لمشكلة التناقض الجوهري لكل نظام سياسي (تنوّع المهام الاجتماعية، مدى تعقيدها وشرفها، وجوب إسهام كل المواطنين في تدبير شؤون المجموعة) فإنّ الجواب الذي يقدّمه سبينوزا لهذا المشكل فريد من نوعه بالمقارنة مع الحلول المقترحة في عصره. فـ**سبينوزا**، إذ يبحث عن المؤسسات الملائمة لبنية النظام الملكي، لا يزكّي أيّ مؤسسة تشجّع على التفاوت الاجتماعي وعلى توزيع أفراد المجموعة إلى طبقات اجتماعية ومنحهم وظائف ثابتة لا تتغيّر. بل يبدو لنا، على العكس من ذلك، أنّ سبينوزا يقيم النظام الملكي على مبادئ مساواتية، ويبدو لنا هذا النظام نظاما حديثا، بالمعنى الذي يمنحه **آرون** لهذا اللفظ عندما يكتب أنّ «كل الأنظمة الحديثة تقوم على مبدأ المساواة»[2]. إنّ سبينوزا يدشّن، بتحليله لمبادئ النظام الملكي الأساسية، عصر «الديمقراطية» كما أطلق عليه **ألكسيس دي توكفيل** (Alexis de Tocqueville). بيد أنه يبقى دائما أن نجد الحلّ، بالنسبة للنظام الملكي الذي يبحثه سبينوزا، للتناقض المستمر بين إرادة المساواة والتراتبية القائمة في الواقع. وعليه يجب أن ننظر في التدابير العملية وفي المؤسسات التي يقترح سبينوزا إقامتها في النظام الملكي في سبيل حلّ هذه المعضلة الرئيسية للظاهرة السياسية، المترتبة عن «مطلب مزدوج هو أن يكون أصحاب الحكم حكماء وأن يتصرفوا وفقا لرغبات المحكومين»[3]. وإذا كانت كل الأنظمة السياسية ـ كما يؤكد **ريمون آرون**ـ تمثّل حلاّ متفاوت النجاعة لمشكلة التوفيق بين مبدأي الحكم الحصيف والحكم بالرضاء، فالمطلوب أن نبحث في مؤسسات النظام الملكي كما يتصورها سبينوزا من هذا المنظور.

وتتمثل وظائف المجلس في السهر على استمرار قانون الدولة الأساسي وفي إرشاد الملك في تدبير الشؤون العامة. إنّ وظيفة المجلس الرئيسية،

---

1. Cf. R. Aron, *Dix–Huit leçons sur la société industrielle*, Leçon IV, p. 87.
2. Cf. R. Aron, *Dix–Huit leçons sur la société industrielle*, Leçon IV, p. 87.
3. Cf. R. Aron, *Dix–Huit leçons sur la société industrielle*, Leçon IV, p. 88.

في رأي سبينوزا، تتمثل في «الدّفاع عن شرائع الدّولة الأساسية، وأيضا في إبداء الرّأي في القضايا المطروحة بحيث يكون الملك على بيّنة من القرار الذي ينبغي أن يتّخذه في سبيل الصّالح العام؛ وبالتالي فإنّه لا يحقّ للملك حسم القرار في أيّة مسألة ما لم يستشر المجلس»[1]. كما تتمثل وظيفة المجلس أيضا في سنّ القوانين والقرارات وفي السهر على تنفيذها: وباختصار إنّه مدبّر شؤون المملكة[2]. وهكذا فهو يلعب دور «وكيل الملك»، كما عبّر سبينوزا، وهذه وظيفته الحقيقية، وهي تكشف عن الطبيعة الحقيقية للحكم الملكي: فالملك هو لا شيء، والمجلس هو كلّ شيء؛ فالسلطة السياسية كلها للمجلس، والملك هو المتحدث باسم المجلس. إنّ المجلس يلعب دور الوسيط بين الملك والشعب، وبين الملك والسلط الأجنبية. ولا يمكن الوصول إلى الملك، كما يبيّن سبينوزا، إلا بتوسط المجلس: «لا يمكن للمواطنين أن يتّصلوا بالملك إلاّ عن طريق المجلس الذي يبلغه عرائضهم وطلباتهم. ولا يمكن أيضا للرّسل والسفراء الأجانب أن يحظوا بالدّخول على الملك إلاّ عن طريق المجلس[3]». وأخيرا فإنّ المجلس يتعهّد بتربية وليّ العهد وبالوصاية عليه في حالة موت الملك[4]. ونجد تأكيدا على سلطة المجلس، بوصفه العنصر الوحيد الحاكم حقّا، في الفقرة 39 من الفصل السادس من **الرسالة السياسية** حيث يماهي سبينوزا بين أوامر الملك وجميع قرارات المجلس: «وفيما يخصّ المواطنين، فمن الواضح... أنّه من واجب كلّ واحد الإذعان لأوامر الملك، أي لكلّ المناشير الصادرة عن المجلس الأعلى»[5]. وعلى المجلس أيضا أن يسهر على تنفيذ التدابير التشريعية[6]. فالملك، إذ يأخذ قرارا، لا يقوم إلا باختيار الآراء التي تبدو له أفضل من غيرها من بين الآراء التي يقترحها عليه المجلس.

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 17. يترجم سيلفان زاك اللفظ اللاتيني concilium بلفظ «المجمع»، لكن نفضّل عليه لفظ «المجلس».
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 18.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 19.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 20.
5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 39.
6. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 24.

يتعلق التدبير السادس الذي يرمي إلى ضمان استقرار الحكم الملكي بمواصفات الانتداب والتشغيل في المجلس[1]: «يجب أن يحيط بالملك عدد كبير من المستشارين يحتلّون مباشرة بعده مناصب الشرف؛ ...يجب على الملك أن يختار مستشاريه بنفسه؛ ففي التاريخ المحدّد لاختيار المستشارين الجدد، تقدّم له كلّ عشيرة قائمة في المواطنين الذين بلغوا سنّ الخمسين وترشّحوا بانتظام لهذه المهمّة، فيختار من بينهم من يشاء»[2]. وإنّ الملفت للانتباه في مقاييس الانتداب لعضوية المجلس هو ما نتبيّنه لدى سبينوزا من رغبة في تأسيس سلطة المجلس على كفاءة أعضائه وأخلاقيتهم؛ ولذا فهو يجعل من هاتين الصفتين شرطين لقابلية الانتخاب في عضوية المجلس. ويميّز سبينوزا بين وظائف المجلس المتعلقة بإدارة وتدبير الشؤون المحلّية[3] ووظائفه المتعلقة بالشؤون الوطنية، كشأن الحرب والسلم، وسنّ القوانين، والعلاقات التجارية[4]. كما يمنح للمجلس مهامّ في الحكم، كأن تضطلع لجنة مضيّقة مستمرة، منبثقة عن المجلس، بالسهر على تصريف الشؤون اليومية: «ولمّا كان من المحال أن يتفرّغ عدد كبير جدّا من الموطنين لإدارة الشؤون العامة دون انقطاع، إذ هي لا تحتمل التّأخير، وجب اختيار خمسين مستشارا أو أكثر كي يجلسوا في الفترة ما بين الدّورتين، فيكون اجتماعهم يوميّا بمحلٍّ قريب من إقامة الملك، حيث ينشغلون بأمور الخزينة وبتحصين المدن وتربية أبناء الملك وعموما بكلّ مشاغل المجلس العام الآنفة الذكر، إلاّ أنّه لا يجوز لهم النّظر في المسائل الجديدة التي لم يؤخذ في شأنها أيّ قرار بعدُ»[5].

هكذا يبدو أنّ سبينوزا يدعو إلى إقامة نمط من الحكم المناقض للحكم الملكي داخل النظام الملكي نفسه. فهذا الحكم كما يصفه سبينوزا إنما هو «حكم مجمعيّ»(Gouvernement collégial) إذا تمّ لنا السماح باستخدام عبارة لا تناسب عصر سبينوزا؛ إنه في جوهره حكم ديمقراطي؛ وهو يقتضي الجدل: «فإذا تقبّلوا {فقهاء القانون} هذه التعليمات،

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 15 إلى 25.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 16.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 22.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 22.
5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 24.

عادو ا إلى المجلس وافتتح الرّئيس الجلسة. وإذا بدت القضيّة المطروحة خطيرة في نظر بعضهم، لا يقع اللّجوء إلى التّصويت في الإبّان، وإنّما يرجأ النّظر فيها بقدر ما تحتمله خطورتها»[1]. وهذا النوع من الحكم يقتضي أيضا مشاورة المواطنين في الأمور التي تعنيهم، ممّا يجعلهم يسهمون فعلا في إدارة الشؤون السياسية: «...يجوز للمستشارين النّائبين عن كلّ عشيرة أن يتشاوروا فيما بينهم، فإذا بدت لهم القضيّة بالغة الخطورة، أمكنهم استشارة أعضاء سابقين في المجلس أو أعضاء مترشّحين له»[2]. ويؤكّد سبينوزا على ضرورة أن يأخذ المجلس متّسعا من الوقت كي يناقش كل المسائل نقاشا عميقا، بل كي يعيد النظر في المسائل التي تمّت مناقشتها إذا لم يحصل أيّ رأي على أغلبية الأصوات. وبعد عرض كل الآراء وتعليلها، يقع إقرار الحلّ عن طريق التصويت: «يقع التّصويت في جلسة عامّة ويعتبر كلّ رأي لاغيًا ما لم يتحصّل على مائة صوت على الأقلّ»[3].

التدبير السابع الذي يحقق استقرار النظام الملكي هو الفصل بين السلط. ويقوم هذا التدبير على مبدأ أساسي من مبادئ الفلسفة السياسية الحديثة المتعلقة بطبيعة الدولة. ويشكل مبدأ الفصل بين السلط المحور الرئيسي الذي يوحّد بين الفقرات 24 و25 و26 من الفصل السادس من **الرسالة السياسية**[4]. ونجد في هذه الفقرات تمييزا بين الوظائف المختلفة التي ينبغي أن يتكفّل بها المجالس الثلاثة: الوظيفة التشريعية للمجلس[5]، والوظيفة التنفيذية للّجنة الدائمة المنبثقة عن المجلس[6]، وأخيرا الوظيفة القضائية لمجلس القضاء[7]: «ولإقامة العدل، لا بدّ من إنشاء مجلس آخر

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 25.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 25.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 25.
4. يبيّن **لويس آدلف**، في مقاله عن «تكوين ونشر فلسفة سبينوزا السياسية» (ص. 218)، مدى حداثة فلسفة سبينوزا السياسية إذ أنّها تميّز بين ما يسمّيه **آدلف** «السّلط المكوّنة» و«السّلط المكوِّنة».
5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 15 – 25
6. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 24.
7. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 26.

يتكوّن من رجال القانون فحسب، وظيفتهم فضّ الخلافات ومحاكمة المجرمين»[1].

وبناء على هذا الفصل بين السلط التشريعية والتنفيذية والقضائية، يمنح سبينوزا للسلطة القضائية نوعا من الاستقلالية بالنظر إلى السلطتين الأخريين، كالاستقلالية التي يمنحها لها **منتسكيو**[2] ، جاعلا إيّاها قوّة موازنة لتجاوز النفوذ ووسيلة من وسائل الحرية السياسية[3]، إلا أنها مختلفة عن المنزلة التي يوليها إيّاها **جون لوك**[4]. لكن سبينوزا لا يضع هذه السلطة الثالثة في منزلة مستقلة تماما عن السلطتين الأخريين حتى لا تصبح مصدرا للتعسّف ضدّ المواطن. ولهذا فقد فكّر سبينوزا في ملجأ ضدّ التعسّف الذي قد يقع المواطنون ضحية له، فكّر في إنشاء مؤسسة قضائية استئنافية تتمثل وظيفتها في مراجعة قرارات المحكمة لما تكتنفه من عيب شكلي أو لأيّ سبب آخر[5]. ففي التصور الذي يقدمه سبينوزا عن

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 26.
2. منتسكيو، **روح الشرائع**، الباب الحادي عشر، الفصل السادس.
3. توجد نظرية الفصل بين السلط الثلاثة (التشريعية والتنفيذية والقضائية) معروضة في الباب الحادي عشر من كتاب **روح الشرائع**. وإنّ **منتسكيو**، شأنه شأن سبينوزا، لكن على خلاف **لوك** الذي يعتبر السلطة القضائية كوظيفة من وظائف السلطة التنفيذية (انظر الملحوظة الموالية)، يعرّف السلطة القضائية بفصلها عن السلطتين الأخريين، فيقول: «فلو كان نفس الإنسان يمارس هذه السلط الثلاثة ـــ سنّ القوانين، تنفيذ القرارات العامة، الحكم على الجرائم والبتّ في الخلافات بين الأفراد ـــ، أو كانت هي نفس الفئة من الأشراف أو العامة، لكان المصير الهلاك». وتكاد تكون الألفاظ التي يستعملها **منتسكيو** هي نفس الألفاظ التي نجدها عند سبينوزا في **الرسالة السياسية**، حيث يؤكد أنّ الحرية تصبح مفقودة عندما تكون السلط الثلاثة في نفس الأيدي. ففي رأي **منتسكيو**، كما في رأي سبينوزا، فإنّ ما يضع حدّا للاضطهاد والطغيان هو التنظيم الخاص للأنظمة السياسية الذي يجعل تجاوز السلطة، أي تمركز السلطة المطلقة بين أيدي شخص واحد أو فئة واحدة، أمرا محالا، وذلك بنوع من التوزيع للسلط المنفصلة بعضها عن بعض. ونشير هنا مع ج.ج. شوفالي (**المؤلفات السياسية الكبرى منذ ماكيافلّي إلى يومنا هذا** ص. 94) إلى أنّ **منتسكيو** لم يستعمل أبدا العبارة التي أصبحت كلاسيكية، عبارة «الفصل بين السلط».
4. يميّز **لوك**، داخل المجتمع المدني، بين نوعين من السلطة، هما السلطة القضائية والسلطة التنفيذية، وتكون الثانية تابعة للأولى. انظر **محاولة... في الحكم المدني**، الفصل السابع، الفقرتان 88 و89.؛ والفصل التاسع، الفقرتان 127 و131؛ والفصل الحادي عشر، الفقرات 134-139؛ والفصل الثاني عشر، الفقرتان 143-144؛ والفصل الرابع عشر، الفقرة 159.
5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 26. ألا تجوز مقارنة اللجنة الدائمة

طبيعة السلطة القضائية وكيفية اشتغالها، لا تظهر جرأة هذا الفيلسوف في استنكاره لظاهرة التعذيب[1] بقدر ما تظهر في تصوره لسلطة قضائية يتمّ اللجوء إليها للطعن والنقض، فتحكم على القضاة وتدافع عن حرية المواطنين وحقوقهم الفردية ضدّ التعسف غير المقصود أحيانا والمقصود أحيانا أخرى، تعسّف المؤسسات القضائية ومن يديرها.

إلا أنه لا بدّ من الاعتراف بأنّ استنكار سبينوزا للتعذيب، وإن كان تعرّض لهذه المسألة بسرعة، إنما يكشف عن رفضه أن يتواطأ بسكوته مع ما يبدو له مريعا في العادات السياسية والقضائية في عصره، وعن لا إمتثاليته الهادئة وفكره الجريء الذي يقطع مع جبن المترجمين الهولنديين[2] **للرسالة السياسية** إذ حذفوا من نصوصهم ملاحظة سبينوزا عن التعذيب، خوفا من استثارة السلط العمومية الشرسة.

تلك هي التدابير التي لا بدّ أن يتوخّاها الدستور ضمانا لاستقرار وقوة كل نظام ملكي. فهل أنّ تناول سبينوزا للنظام الملكي بصورة متقطّعة، وهل أنّ ما يبدو من غياب ترتيب في عرضه لبعض المواضيع التي يتطرق لها في مراحل مختلفة من فصلٍ ما قبل أن يتركها ثم يعود إليها في فصل آخر[3]، هل أنّ هذا يشير إلى طبيعة الكتاب غير المكتملة إذ توقّف فجأة في الفصل الحادي عشر ولم يجد صاحبه الفرصة لمراجعة جملة المسائل

---

التي تنظر في التجاوزات القضائية بمحكمة التعقيب أو حتى بمجلس الدولة ؟

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 26 : «وقد يبدو مثل هذا الإجراء مرفوضا في نظر أولئك الذين تعوّدوا، في القضايا الجنائية، استنطاق المجرمين بالتّعذيب، لا بالمحاجّة. أمّا أنا، فلا أتصوّر إجراء آخر غير الذي يتلاءم مع النّظام الأمثل للمدينة».

2. انظر سبينوزا، **الرسالة السياسية**، ترجمة **شارل أبون** الذي لاحظ أنّ «في العصر الذي كتب فيه سبينوزا، كان الأمر من قبيل الجرأة؛ إنّ **غلايزمايكر**، مترجم أعمال سبينوزا، في القرن السابع عشر، قد حذف الجملتين الأخيرتين من هذه الفقرة».
انظر أيضا **الرسالة السياسية**، ترجمة مادلين فرانسي، الطبعة الفرنسية **لابلياد**، الملحوظة 1 في الفصل السادس، حيث تقول: «لم تقع ترجمة الجملتين الأخيرتين المندّدتين باستعمال التعذيب... وهذا التخوّف المفرط، مع أنّ نصّ سبينوزا لا يتّهم أيّ بلد وأيّ عصر، إنّما دلالته تفوق كلّ اعتراف».

3. فكذا أمر الحالة المدنية مثلا، إذ يتناولها في الفقرة 11 من الفصل ثمّ يعود إليها في الفقرة 32؛ وكذلك مسألة الجيش إذ يبحثها في الفقرات 10-15-31-34-35، ومسألة تولّي العرش إذ ينظر فيها في الفقرات 20 و37 و38.

التي كان ينوي تناولها[1]، أم أنّ هذا الأمر يعود إلى منهج توخّاه صاحب الكتاب قصدا ؟

لا شكّ أنّ **الرسالة السياسية** هي من بين مؤلفات سبينوزا الأقلّ اكتمالا؛ لكن عدم الاكتمال هذا لا يفسّر ما نجده فيها في ذات الوقت من توزيع غير منظّم في الظاهر للمواضيع، ومن دقة صارمة، بل موسوسة، في تناول جزئيات تتعلق بالتنظيم العملي. لا يمكن أن نفسّر ذلك إلا بالفرضية التي طرحناها في دراسة **الإيتيقا**[2]، والتي مفادها أنّ سبينوزا يصدع في نفس النص بخطابين اثنين، إذ يعرض أفكاره في منعرجات النص، في مقاطع غير مرتقبة غير أنها تمثّل لحظاته القوية، دون أن يُظهر تماما جوهر فكره الذي يسرّبه بين لحظتين قويّتين في جُمل أكثر حيادا وأقلّ جهرا. فكذا شأن **الرسالة السياسية**: حيث أنّ بعض المبادئ الأساسية لفلسفة سبينوزا يقع دمجها بطريقة متسترة في مختلف فقرات الفصل المخصص لدراسة النظام الملكي. قد يبدو أنّ سبينوزا يدمجها عرضا، كرسالة سرّية، خلف بعض التدابير الدستورية للحكم الملكي التي لا يبقى لها من علاقة فيما بينها. ويمكن أن نذكر مبدأ لا إنقسام السلطة، إذ يذكره باقتضاب في بداية الفقرة 37[3]، أي في نهاية الفصل السادس وليس في بدايته. ونحن نعلم مدى أهمّية هذا المبدأ في مذهب سبينوزا السياسي إذ يخصص له فصلا كاملا في **الرسالة اللاهوتية السياسية**[4]. ونعلم أيضا أهمّية هذا المبدأ في فلسفة القرن السابع عشر السياسية. **فهوبز**، منذ 1651، قد لاحظ في كتاب **لوثيان** أنه إذا تمّ نقل السلطة، كاملة أو جزءا منها، إلى شخص آخر

---

1. انظر «رسالة المؤلّف إلى صديق، وقد تصلح تمهيدا لهذه الرسالة السياسية» (ضمن **الرسالة السياسية**)

2. انظر جيل دلوز، **سبينوزا ومشكلة التعبير**، ص. 317-318 (من الطبعة الفرنسية). فبعد أن بيّن **جيل دلوز** أنّ جوهر الطرح السبينوزي في كتاب **الإيتيقا** ليس معروضا في القضايا أو البراهين وإنما هو موجود في الحواشي، وأنّ أقواله ها هنا ليست أقلّ أهمّية، يستطرد **دلوز** قائلا: «وباختصار فإنّ الحواشي هي عموما إيجابية وعلنية ومثيرة. ونظرا إلى استقلالها عن القضايا، فلكأنّ **الإيتيقا** قد كُتبت مرّتين اثنتين معًا، بلهجتين اثنتين وفي سجلّ مزدوج... ولذا فإنّ أكبر منعرجات **الإيتيقا** قد جاءت في الحواشي. ذلك لأنّ تواصل القضايا والبراهين لا يمكنه أن يستمرّ مندفعا في اتجاهات متنوعة إلا ببروز شيء يتجلّى من خلال الحواشي بإحداث نوع من الانكسار والشرخ».

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 37.

4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 824-842.

غير الملك، فإنّ الجمهورية ستزول: «...فإذا حُرمت السيادة من حقوقها الأساسية (على نحو ما بيّنا في الفصل 18)، زالت الجمهورية وعاد الجميع إلى ذلك الوضع الكارثي، وضع الحرب الذي هو أعظم شرّ يمكن أن يصيب الإنسان في هذه الحياة...»[1]. ويعرّف **هوبز** حقوق الملك، كما العلامات التي تكشف عنها، بأنها حقوق وعلامات لا تنفصل عن السيادة ولا يمكن التفريط فيها. ونحن نعلم أيضا ماذا حصل لهذا المبدأ لدى فيلسوف من القرن السابع عشر مثل **جون لوك**، منظّر الثورة الإنغليزية لسنة 1688، ولدى فيلسوف من القرن الثامن عشر مثل جان جاك **روسو**. إنّ **لوك**، شأنه شأن هوبز، يعرّف السلطة العليا في المجتمع السياسي المنظم بوحدتها وباستقلالها عن السلط التابعة لها: «في المجتمع السياسي المنظم، إذ يكون عبارة عن مجموعة مستقلة تسلك وفق طبيعتها الخاصة، لا يمكن أن يوجد غير سلطة عليا واحدة، هي السلطة التشريعية، وكلّ السلط الأخرى تظلّ تابعة لها ويجب أن تكون تابعة لها...»[2]. ومن جهته يخصص **روسو** فصلا من **العقد الاجتماعي** للحديث عن مبدأ لا تجزّؤ سيادة الشعب، فيلاحظ أنّ «السبب الذي يجعل السيادة لا يُتنازل عنها هو الذي يجعلها غير قابلة للانقسام»[3].

لا يوجد تناقض بين مبدأ لا إنقسام السيادة ومبدأ توزيع السلط، أي مبدأ انفصال السلط وتوازنها، لأنّ السلط أو وظائف السلطة العليا لا تعدو أن تكون إلاّ «تعدادا» للسلطة كما قال **روسو**. ويمكن أن نضيف، من منظور سبينوزا ودون تشويه لتفكيره، أنّ هذه الوظائف المتعددة وإنجازها من طرف مجالس أو لجان مختلفة ـ المؤلفة لمختلف أجهزة الحكم ـ لا تحطّم لا وحدة السلطة ولا عدم إنقساميتها: بل هي على العكس تدعّمها[4].

الفكرة الثانية البالغة الأهمية التي يسرّبها سبينوزا في سياق يبدو أهمّ منها بينما هو جُعل في الواقع لسترها، هي أنه لا يجب أن يوجد في النظام

1. هوبز، **لوثيان**، الفصل 30 (ص. 357 من ترجمة **تريكو** الفرنسية).
2. جون لوك، **رسالة ثانية عن الحكومة المدنية...**، الفصل الثالث عشر، الفقرة 149.
3. جا جاك روسو، **في العقد الاجتماعي**، الباب الثاني، الفصل الثاني.
4. Cf. L Adelphe, « La formation et la diffusion de la politique de Spinoza », p. 277.

الملكي ديانة دولة؛ إذ لا بدّ للمؤسسات أن تضمن حرية العبادة. إنّ نصّ هذه الفكرة على غاية من الاقتضاب حتى أنه يمكن ذكره كاملا: «وفيما يتعلّق بالدّين، لن تتولّى المدن تشييد المعابد على حسابها الخاص، ولن توجد نصوص قانونية تتحكّم في المعتقدات، إلاّ إذا كانت هذه المعتقدات تحرّض على الفتنة وتهدّد بنسف أسس المجتمع المدني. ويمكن لأولئك الذين مُنحوا حقّ ممارسة طقوسهم الدّينية جهرًا أن يشيّدوا المعابد على نفقتهم الخاصة متى أرادوا. وأمّا الملك، فيكون له معبد خاص في قصره، حيث يمارس الدّيانة التي يختار»[1]. وليس بالإمكان طرح مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة بوضوح أكثر من هذا. فالدّين يبقى، في نظر سبينوزا، مسألة شخصية: فكل مواطن بوصفه عضوا من المجموعة السياسية ـ وكذا أمر الأمير ـ يحقّ له ممارسة الديانة التي يختار؛ إذ التديّن شأن شخصي. فلا ديانة الملك تُلزم المواطنين، ولا ديانة المواطنين تُلزم الملك. إنّ **الرسالة اللاهوتية السياسية** تخصص فصلا كاملا للفصل بين الفلسفة واللاهوت والإعلان عن استقلالهما المتبادل[2].

ويقدّم سبينوزا تصوّرا هامّا من تصوّرات نسقه الفلسفي السياسي عندما يصف، في الفصل السادس من **الرسالة السياسية**، المؤسسات الرئيسية في النظام الملكي: يتعلق هذا التصور بوظائف الملك. ففي النظام الملكي كما يتصوره سبينوزا، تُختصر وظائف الملك في وظيفة «كاتب سرّ تنفيذي للمجلس»، حسب عبارة **مادلان فرانساس**. فإذا أخذنا بعين الاعتبار المبادئ السبعة التي عرضنا لها والتي على مقتضاها يجب تنظيم مؤسسات الحكم الملكي، جاز التأكيد أنّ مفهوم الملكية قد يطوله الخراب في المثال الدستوري الذي يقترحه سبينوزا، إذ السلطة العليا التي تمارس فيه إنما تمارسها «جمهرة» الشعب ويمارسها أعضاء المجلس الذي يطلق عليهم سبينوزا اسم «مستشاري الملك»[3].

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادسن الفقرة 40.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 14، ص. 812.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرات 15-16-17-18-19-20-21-22-23-24-25-26-27-28-29-30.

إنّ فكرة «المجلس» وفكرة «مستشاري الملك» موجودتان في كتاب هوبز **لوثيان**[1]. إلا أنّ محتوى المجلس ومعنى الدور الذي يضطلع به يختلفان عمّا يراه هوبز. ففي نظر سبينوزا، كل شكل من أشكال الحكم يمكن ردّه، بأكثر أو أقلّ سهولة -إذ تملك الأنظمة السياسية قدرة متفاوتة على تحقيق السلم والأمن- إلى الشكل الديمقراطي، إذ يكون مصدر السلطة هو دائما جمهرة الشعب. أمّا هوبز فهو يرى أنّ كل شكل من أشكال الحكم يمكن ردّه إلى الحكم الملكي، إذ يفضّله على كلّ نظام آخر. ويؤكد هوبز في مقاطع كثيرة من **لوثيان**، كالفصل 18، أنّه من العبث أن يُمنح الملك سلطة أقلّ من سلطة المواطنين جماعة أو فرادى، وإلاّ كان دور السيادة المنوط بعهدته أدنى من وضعية فرد من أفراد الرعية. وفي فصل آخر من **لوثيان**، يشير هوبز إلى لا معقولية النظام الملكي الذي يكون فيه الملك ممثّلا لكل المواطنين ويكون له مع ذلك من الحقوق والنفوذ كي يأخذ القرار في شؤون الدولة أقلّ ممّا لممثّلين قارّين آخرين؛ إذ لو تمّ التسليم بنظام كهذا، لكان هناك سيّدان[2]. قال هوبز: «ولذا فكما أنه من العبث أن نتصوّر أنّ مجلسا أعلى، إذا دعا الشعب الذي تحت سلطته إلى إرسال نوّاب ليعبّروا عمّا ينصح به أو يرغب فيه، سينظر في ذات الوقت إلى هؤلاء النوّاب بوصفهم ممثّلين للشعب وليس بوصفهم أعضاء من ذات المجلس، فمن العبث أيضا أن نتصوّر نفس الشيء في النظام الملكي. لا أدري كيف تمّ إهمال حقيقة بديهية كهذه في عصرنا هذا؛ ولا كيف أنّ شخصا يملك حكما متوارثا منذ ستّ مائة سنة، ويُطلق عليه هو وحده اسم الملك، وينظر إليه رعاياه على أنه سيّدهم ومولاهم، ولا يضعون سلطانه موضع نقاش، إلاّ أنّه لا يُنظر إليه على أنه ممثّلهم، بل يطلق هذا الإسم على أولئك الذين طلب الملك من رعاياه أن يرسلوهم إليه كي يبلغوه مطالبهم ويعرضوا عليه، إن أذن لهم، توصياتهم»[3]. وصفوة القول أنّ هوبز يؤكد تفضيله للنظام الملكي لكونه النظام الوحيد الذي يلائم بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة[4].

---

1. هوبز، **لوثيان**، الفصل 18 (ص. 186-187 من ترجمة **تريكو** الفرنسية).
2. هوبز، **لوثيان**، الفصل 19 (ص. 193 من ترجمة **تريكو** الفرنسية).
3. هوبز، **لوثيان**، الفصل 19 (ص. 193-194 من ترجمة **تريكو** الفرنسية).
4. هوبز، **لوثيان**، الفصل 18 (ص. 191 من ترجمة **تريكو** الفرنسية).

على خلاف هوبز، يحاول سبينوزا، في تحليله للنظام الملكي، أن يتصوره على هيئة تمنعه من التحول إلى حكم طغيان، وذلك بوضع «حواجز» عديدة[1]. ولا يشكّ سبينوزا في أنّ هذه الحواجز ضرورية كي لا يقع الحكم الملكي في الاستبداد ولا يلغي حقوق كلّ الرعايا. فلهذا السبب يؤكد سبينوزا على أن تكون المؤسسات فيه متضمّنة لتدابير تحول دون تحوّل السلطة إلى طغيان. تتمثل إحدى هذه الحواجز في استقرار المؤسسات وبقاء سلطة القوانين. ولهذا الغرض لا بدّ من الإعلان عن القوانين والعمل بها في حقل الممارسة للسلطة بوصفها متعالية على الملك نفسه. وهكذا فإنّ إحدى الحواجز المانعة لاستبداد الملك تتمثل في جملة من القوانين الثابتة الراسخة، يقبلها الجميع وتؤلف عندهم نوعا من الدستور. في هذا السياق يصرّح سبينوزا في بداية الفصل السابع من **الرسالة السياسية**: «بعد هذا العرض لمبادئ الدولة الملكية، أشرع الآن في إثباتها بطريقة منهجية. فأوّل ما تجدر ملاحظته هو أنّ الممارسة السياسية لا تتناقض إطلاقا مع قيام الشرائع على أسس راسخة متينة حتّى أنّ الملك نفسه لا يقدر على إلغائها. إنّ الفُرس قد أجلّوا ملوكهم إجلالهم للآلهة، ومع ذلك فإنّهم لم يمنحوهم الحقّ في إبطال الشرائع القائمة، مثلما يبدو من خلال الفصل السادس من كتاب دانييل»[2]. يعني ذلك أنّ شرعية السلطة، مهما كان شكل الحكم ـ باعتبار أنّ ما يكون صالحا في النظام الملكي، حيث تكون السلطة مركزية أكثر من غيرها[3]، يكون من باب أولى صالحا في الأنظمة الأخرى حيث تكون السلطة أقلّ مركزية ـ

---

1. راجع جون لوك، **رسالة ثانية في الحكم المدني**، الفصل السابع، الفقرة 93. فبعد أن بيّن أنّ «الملكية المطلقة، إذ يرى فيها بعضهم الشكل الوحيد للحكم، إنما هي تستبعد في الواقع المجتمع المدني...» (الفقرة 90)، يشير **لوك** إلى أنّ الرعايا في مثل هذا النظام السياسي يكونون بلا حماية من الملك صاحب الحكم المطلق إذ لا وجود لسلطة عليا يستنجدون بها ضدّه. فيتساءل لوك عن «الحاجز الذي سيحمي في مثل هذه الدولة من عنف السيّد المطلق وتجبّره...» ويجيب فيقول: «...يكاد هذا السؤال لا يُطرح؛ لأنّ مجرّد المطالبة بالأمن يستحقّ القتل».

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 1.

3. يبدو أنّ عبارة «السلطة الملكية» كما يستعملها سبينوزا تشير في ذات الوقت إلى الملكية المطلقة السائدة في جلّ دول أوروبا في القرن السابع عشر، وإلى الطغيان الذي تحدث عنه ونقده **أفلاطون وأرسطو**، كما تشير أيضا إلى السلطة التي يمارسها بعض رؤساء الدول المعاصرين، ثلاثمائة سنة بعد وفاة سبينوزا.

إنما هي تابعة لطاعة القوانين واحترامها. ففي هذا الاحترام المطلق للقوانين يكمن أحد الشروط التي لا مندوحة عنها لممارسة السلطة[1].

وفعلا، لا بدّ من تصوّر القانون[2] كأحد المبادئ الأساسية للدولة، ولا بدّ أن يكون احترام القانون أسّا ضروريا للسلطة: «إذ يجب النّظر إلى مبادئ الدولة الرئيسية على أنّها من قرارات الملك الخالدة»[3]. وبعبارة أخرى فإنّ جوهر السلطة العليا ـ ولا سيما سلطة الملك ـ يتألف من القانون النابع من مقتضيات المعقول والنافع. وبالتأكيد فإنّ قرارات الملك ليست قرارات تعسّفية نابعة من إرادة جزئية لفرد من أفراد المجموعة، بقدر ما هي تعبير عن قرارات السلطة العليا بوصفها قرارات تعبّر عن اختيارات الحشود الجماهيرية التي ينقلها ممثلوها. وعليه يبدو من الواضح أنّ الواجب الأول لكافة أعضاء المجموعة السياسية، ومن بينهم الملك، إنما يتمثل في طاعة القوانين. إنّ طاعة القانون المطلقة هي في نظر سبينوزا المبدأ المنظم للحكم الملكي: فهو مبدأ يسمح بإقامة التوازن وحفظه بين حقوق الملك وسلطاته من جهة، وحقوق الرعية وقدراتها من جهة ثانية. فبدون هذا التوازن يستحيل على الدولة البقاء، لأنّه «لو تعلّق كلّ شيء بالإرادة المتقلّبة لشخص واحد لا غير، لما وقع الاستقرار على أمر أبدا. لا جرم أنّ شرط الاستقرار في الدولة الملكية هو أن يكون الحكم للملك وحده، أي أن يعبّر كلّ قانون من قوانينها عن إرادة الملك دون غيره، لكن لا ينبغي أن تصبح لكلّ إرادة ملكية حجّة القانون(راجع في هذا الشأن الفقرات 3 و5 و6 من الفصل السابق)»[4]. وبدون إرساء للشرعية ـ أي بدون قوانين راسخة رسوخا تاما يتعذر مسّها وخرقها خوفا من القصاص ـ

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 1.

2. حسب لويس آدلف (م.م.) يجدر بنا أن نتناول **الرسالة السياسية** و**الرسالة اللاهوتية السياسية** على ضوء الحق العام، من منطلق فكرة الشرعية.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 1.

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة الأولى. يعرّف سبينوزا معنى القانون، في الفصل الرابع من **الرسالة اللاهوتية السياسية**، حيث يميّز بين القانون الإلهي والقانون الإنساني فيقول: «يُستعمل لفظ القانون على وجه الإطلاق في كلّ مرّة يمتثل فيها الأفراد واحدا واحدا...لقاعدة عمل واحدة محدّدة ودقيقة؛... فالقانون يترتب عن قرار من قرارات الناس، ويسمّى قاعدة حقٍّ عندما يسنّه الناس لأنفسهم أو للآخرين لغاية تأمين الحياة وجعلها أكثر ملاءمة»

يصبح تاريخ الدول تاريخ تأرجح مستمر بين الطغيان والثورة، ثورة الرعايا العنيفة ضدّ قهر الملوك العنيف[1]. لكن يوجد في القانون[2] ـ بما هو تعبير عن إرادة الجميع ـ أمر يتجاوز مجرد الإرادة الفردية، أمر إلهي؛ ولعلّ هذا ما جعل ملوك بلاد فارس، رغم تمجيدهم كما لو كانوا آلهة، لا يقدرون على تغيير القوانين. ويضيف سبينوزا، ربما بالنظر إلى تاريخ عصره، أنّ الملوك ليسوا آلهة، بل آدميين[3]. بهذه الكلمات يفنّد سبينوزا خرافة عصمة الملوك من الخطأ والضلال: فالملوك بشر، ويسهل إغراؤهم بأناشيد عرائس البحر. وتبقى القوانين أعظم حاجز يحمي المواطنين من مغريات طموحات الملك السياسية وإغراءات السلطة المطلقة.

بعدما وضع سبينوزا المبادئ الأساسية للدولة الملكية وقام بإحصاء المؤسسات الضرورية لاستقرارها، يعرض ما يمكن إدخاله حيز التنفيذ: «إذ المطلوب ليس أن نبيّن فقط ما يجب تحقيقه، بل أيضا ما يمكن تحقيقه في سبيل أن يصبح للنّاس شرائع ثابتة على الدّوام، سواء انصاعوا للعقل أو للأهواء»[4]. بهذه الصورة يقيم سبينوزا علاقة وثيقة بين التحاليل النظرية لعلم السياسة والممارسة السياسية: فتحاليل العلم السياسي لا تكتسي قيمة إلا بتجذّرها في الواقع التاريخي والسياسي، ولكن تحاليل العلم السياسي قد تفيد بدورها كمبادئ للممارسة السياسية وتساعد على إصلاحها. وعليه فإنّ سبينوزا يريد أن يقدّم الدليل على هذه العلاقة بين النظري والعملي وأن يثبت أيضا مدى قابلية علم السياسة للتطبيق. إنه يريد أن يشير، بناء على خلاصة مذهبه الأنثروبولوجي، إلى التغييرات التي ينبغي إدخالها على مؤسسات النظام الملكي حتى تصبح قادرة على تحقيق الغايات التي ينشدها الجميع في المجتمع المدني: الأمن، والسلم، والسعادة أو، بلغة سبينوزا، «الحياة الجيّدة». ويؤكد سبينوزا، رغبة في إقناع قارئ **الرسالة السياسية**، أنّ مبادئ دستور النظام الملكي، كما يتصورها، إنما هي مبنية على أسس علمية (تُستنبط هذه المبادئ من الأنثروبولوجيا أو علم العواطف

---

1. Cf. J. Ellul, *Autopsie de la révolution*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, ch. 1, pp. 14-19, 26-35 ; ch. 2, p.89.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 1.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 1.

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 2.

على نحو ما تبيّناه في البابين الثالث والرابع من **الإيتيقا**)، وأنّ المؤسسات المترتبة عنها راسخة تماما، وأنها تمثل أفضل حلّ للمشاكل المتولدة عن الحياة الجماعية في ظلّ هذا النوع من الحكم. لذلك يخصص سبينوزا لفحص مثال الدستور الذي يقترحه للدولة الملكية ثلاثين فقرة مؤلفة لكامل الفصل السابع من **الرسالة السياسية**[1]. ولا شك أنّ في هذا الفصل يوجد بيان واضح لطرحنا الذي به نقرّ أنّ فلسفة سبينوزا السياسية إنما هي تتأسّس على تصوّره للطبيعة الإنسانية.

ويعلّل سبينوزا بأسباب نفسية ونفسية-جسدية (كالشيخوخة أو المرض) امتناع النظام الملكي، باعتبار أنّ شخصا واحدا لا يستطيع أن يسهر بمفرده على إدارة شؤون الدولة. وعلى ذلك يرى سبينوزا أنه لا بدّ لكل ملك يمسك حقّا بزمام الحكم أن يستعين ببعض المستشارين[2]: فهذا أمر ضروري لاستقرار الدولة.

كما ينطلق سبينوزا من معرفة النفس البشرية ومن **الكوناتوس** المؤلف لها والذي يحث كل واحد على البحث باستمرار عمّا ينفعه[3]، لتعليل وجوب («...وعليه يجب بالضرورة...»[4]) اختيار المستشارين وفق معيار تشبّثهم بالسلم والأمن الجماعيين، تشبّثا يعلّله انشغالهم بمصلحتهم الشخصية. إنّ معيار المصلحة هذا الذي يعلّل سلوك المستشارين، رغم ملاءمته لطروح سبينوزا النفعانية، إلا أنه يذكّرنا بتحاليل هوبز المماثلة، في كتاب **لوثيان**[5]؛ إذ يؤكد هوبز أنّ أفضل المستشارين بالنسبة إلى الملك الحصيف ـ لأنّ هناك مستشارين رديئين ومستشارين جيّدين، والملك الرديء هو الذي لا يحسن اختيار مستشاريه[6] ـ هم أولئك الذين

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 1: «بعد هذا العرض لمبادئ الدولة الملكية، أشرع الآن في إثباتها بطريقة منهجية».
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 4.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 4.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 4.
5. هوبز، **لوثيان**، الفصل 30.
6. هوبز، **لوثيان**، الفصل 30، ص. 373 من الترجمة الفرنسية: «يكون اختيار المستشارين من مهامّ الملك، فإذا لم يجتهد في ذلك وفي تعيين أكثرهم امتيازا، كان مقصّرا في وظيفته. وإنّ أفضل المستشارين هم أولئك الذين يغنمون أقلّ فائدة متى أساؤوا النصح، كما تكون لهم أفضل معرفة بالأمور المفيدة للسلم وللدفاع عن الجمهورية».

لا مصلحة لهم في إسداء نصائح سيّئة ويملكون العلم[1] الذي يخوّل لهم اقتراح التدابير الملائمة للدفاع عن الدولة وحمايتها.

لكن رغم هذا التماثل الظاهري بين طرحي سبينوزا وهوبز، لا بدّ من الإشارة إلى الفروق التي تميّزهما وتقابل بينهما. فأوّلا إنّ خطاب هوبز خطاب سالب: إذ يرى أنّ أفضل المستشارين هم أولئك الذين لا ينتظرون أية فائدة من خراب الدولة؛ أمّا خطاب سبينوزا فهو موجب: إذ يرى أنّ أفضل المستشارين هم من كانت مصالحهم تابعة للصالح العام. وثانيا فإنّ اختيار المستشارين هو في رأي هوبز امتياز يعود للوظيفة الملكية وقد تخلّى عنه بعض الملوك؛ أمّا سبينوزا فهو يرى على العكس أنه على الملك أن يختار مستشاريه بالضرورة. إنّ هوبز، عندما يستعرض مختلف وظائف الملك، يذكر اختيار المستشارين بما هي مهمّة من جملة مهامّ أخرى، كما لا يذكرها إلا في نهاية تحليله[2]؛ أمّا في نظر سبينوزا فإنّ اختيار المستشارين هي مهمّة الملك الأولى -إذ ليس الملك، في الواقع، إلا الكاتب أمين السرّ التنفيذي للمجلس-. وثالثا فإنّ هوبز يحدد وظائف المجلس في معنى حصري: فالمجلس هيئة تتداول بشأن التدابير التي يُستحسن أخذها[3]. أمّا سبينوزا فهو يرى أنّ المجلس يساعد الملك بإبداء آرائه له -وهكذا فوظيفته تداولية- ولكن أيضا بالقيام مقامه. إنّ تحليل سبينوزا يختلف تماما عن تحليل هوبز الذي يريد أن يحافظ على الطابع المطلق لسلطة الملك[4]: **فهوبز** يميز بوضوح تام بين الملك الذي يحكم ويقرر ويأمر، ومجرد المستشار البسيط. أمّا سبينوزا فهو يحوّل المجلس، إذ يبدو أنّ نشاطه لا يتعدّى التداول، إلى جهاز حكومي مرخّص له بأخذ القرارات التي تبقى، في منظور هوبز، من سمات المشرّع[5]. وإنّ سبينوزا يولي أهمّية أقلّ، فيما يتعلق بالكفاءات المطلوبة لدى المستشارين،

---

1. هوبز، **لوثيان**، الفصل 30 (ص. 374 من ترجمة **تريكو** الفرنسية). يتحدث هوبز عن السياسة بوصفها علماً منهجيًا كعلم الهندسة، إلاّ أنّها أصعب من علم الهندسة.
2. هوبز، **لوثيان**، الفصل 30 (ص. 373 من ترجمة **تريكو** الفرنسية).
3. هوبز، **لوثيان**، الفصل 30 (ص. 373 من ترجمة **تريكو** الفرنسية): «ولصاحب السلطة مهمّة أخرى، تتمثل في اختيار مستشارين أكفاء: أعني أولئك الذين سيطلب رأيهم في تدبير شؤون الجمهورية».
4. هوبز، **لوثيان**، الفصلان 18 و23.
5. هوبز، **لوثيان**، الفصل 25 (ص. 271 من ترجمة **تريكو** الفرنسية).

للمعارف القانونية والسياسية، ممّا يوليه للمهارة التي أبداها كل واحد منهم في تدبير شؤونه الشخصية وما اكتسبه في ذلك من خبرة. يعلم سبينوزا أنّ الأمر يتعلق هاهنا بالضرب الأول من المعرفة؛ لكن ليس همّه الأول همّا نظريا بقدر ما هو همّ برغماتي: فالمطلوب هو تقديم التدابير الملائمة أكثر من غيرها للحكم في جمهرة من الناس لا هم حكماء ولا هم مجانين، بل هم فريسة أهوائهم الأنانية طالما أنهم لا يحتكمون لا بالعقل ولا بالقوانين. ويبدو أنّ سبينوزا ينظر بعين سخيّة ورؤوفة إلى قدرة الآدميين ـوحتى الجهلة منهمـ على تدبير أمورهم بحصافة طالما أنهم يقومون بذلك بصورة جماعية. لا يوجد في واقعية سبينوزا أية نبرة من التشاؤم؛ بل على العكس إنه يتبنّى، فيما يتعلق بتدبير شؤون المجموعة من طرف كل العناصر المؤلفة لها، وجهة نظر يمكن أن ننعتها بالديمقراطية، أي بأنها لا نخبوية. فهو يقول: «مع أنّ المجلس، إذ يتألّف من عدد كبير من المواطنين، لا مناص له من احتواء عدد من الجهلة، إلاّ أنّ كلّ واحد من هؤلاء يملك بلا شكّ المهارة الكافية والنّباهة اللاّزمة في الشؤون التي تعوّد إدارتها بشغف شديد». كما يضيف: «هيهات ألاّ يتضمّن مجلس مضيّق عددا من الجاهلين في صفوفه؛ بل إنّ هؤلاء يكوّنون الأغلبية الساحقة في هذا المجلس، لأنّ كلّ واحد سيبذل قصارى جهده كي يكون زملاؤه من الأغبياء المؤيّدين لكلّ آرائه؛ إلاّ أنّ هذا لا يحدث في المجالس الموسّعة»[1].

ويعتمد سبينوزا كذلك على حجّة من مجال يمكن تسميته «علم النفس السياسي[2] لتبرير طرحه القائل إنّ النظام الملكي ليس نظاما «طبيعيا» أوّليا يميل إليه الناس بصورة تلقائية. لننظر في حجّة سبينوزا: يفضّل المرء أن يحكم على أن يكون محكوما، وأن تكون السلطة بيده بدلا من أن تكون لغيره. وهذا الميل الشائع لدى عموم الناس إنما مصدره هو انفعال الطموح[3]؛ ويشهد التاريخ بأنّ هذا الانفعال هو أكثر الانفعالات

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 4.

2. تتعلق هذه الملاحظة بالرسالة السياسية أكثر ممّا بالرسالة اللاهوتية السياسية أو بالإيتيقا.

3. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الثالث، تعريف الانفعالات، 44؛ والقضية 56، الحاشية؛ **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 6؛ لاحظوا أنّ سبينوزا يستعمل لفظ ambitio في **الإيتيقا**، ولفظ gloria في **الرسالة السياسية**.

انتشارا. ولأنّ الناس لا يقدرون على التفاهم والتوافق، فإنهم قد اختاروا، تفاديا للحرب، الاعتراف بسلطة الملك كأهون الشرّين: «إنّ الجمهور لا يتنازل طوعا لصالح الملك إلاّ عن الحقّ الذي يتعذّر عليه إطلاقا امتلاكه، وهو الحقّ في وضع حدّ للخصومات والحسم فيها بسرعة»[1].

فالسلطة الملكية هي إذًا سلطة بالتفويض، يمنحها الشعب للملك الذي يصبح ممثّلا له. وتبقى هذه السلطة في حدود بعض الأعمال التي لا يقدر أن يقوم بها عامة الناس، لكثرتهم وليس لعجزهم. هذه الأعمال محددة بدقّة: وضع حدّ للمناقشات وحسم القرار فيها حتّى لا تتحوّل إلى فتن وحرب أهلية[2]. وعليه فإنّ وظيفة الملك لا يمكن ربطها بأية خاصة مميّزة للملك بوصفه ملكا. بل على العكس، إنّ سبينوزا يؤكد في أكثر من مناسبة أنّ الحكم الملكي حكم ينقصه الاستقرار أيّام السلم لأنّ الملك لا يبذل جهده إلاّ وقت الحرب، ولا يميل وقت السلم إلى الاضطلاع بالمهمّة التي انتُخب من أجلها. وبعبارة أخرى فإنّ ما يعنيه سبينوزا هو أنّ التبريرات التقليدية للنظام الملكي لا تخلو من الخُلف. وإنّ السبب الوحيد الذي قد يجعل عامة الشعب يقبل، لمدّة معيّنة، الخضوع لملكٍ، هو أن يشتغل الملك ممثّلا للشعب بأكمله. ونلاحظ أنّ سبينوزا في كامل الفقرة الخامسة من الفصل السادس من **الرسالة السياسية**، إذ يخصصها لإثبات المبادئ المؤسسة للدولة الملكية، يدأب مع ذلك على إثبات هشاشتها وعدم استقرارها، بل على إثبات خُلفها وامتناعها، سيما إذا قارنّاها بالدولة الديمقراطية[3]. وبالتالي فحتى تُمنح الدولة الملكية بعض النجاعة والفضيلة أو القوة، لا بدّ من منحها المؤسسات التي تؤهّلها للإشتغال على منوال الدولة الديمقراطية[4]: حيث

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 5.
2. هوبز، **لوثيان**، الفصل 19.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 5: «ولئن كان تنصيب الملوك إنّما يتمّ في الغالب من أجل الحرب، باعتبار أنّ الملوك يقودون عادة إلى النّصر، إلاّ أنّه من الغباوة أن يقبل المرء، في سبيل حرب موفّقة، أن يُسترقّ في فترات السّلم؛ هذا إذا جاز الحديث عن السّلم في دولة توضع فيها السلطة العليا بين أيدي شخص واحد من أجل الحرب، بحيث لا تظهر قيمة هذا الشخص ولا تبرز خدمته للجميع إلاّ زمن الحرب. وأمّا الدولة الديمقراطية فإنّ تفوّقها يبدو أعظم في حالة السّلم منه في حالة الحرب».
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 5: «لكن مهما كان الدّافع إلى اختيار

تكون السلطة بأيدي نوّاب المواطنين. حينئذ وبناء على حجّة إحصائية ـ«... لا نتصوّر إمكان بقاء مسألة مطروحة أمام مثل هذا العدد من الأفراد دون أن يبتّوا فيها»[1]ـ يستخلص سبينوزا أنّ الحلول المقترحة من طرف المجلس تكون هي الأفضل وأنها تُلزم الملك باعتباره حارس الأمن في المجتمع السياسي الذي سخّره لهذه المأمورية. فالملك هو عون تنفيذ لقرارات المجلس، لكن ليس له النفوذ كي يقترح الحلول دون إعلام المجلس واستشارته. وحتى فيما يتعلق بأهليته للإختيار من بين الآراء التي يعرضها عليه المجلس، فهذا يظل محدودا لأنّ هذا الاختيار يتوقّف على الاقتراع العام للمجلس. إنّ سلطة الملك، كما يعرّفها سبينوزا في تحليله للنظام الملكي، إنما تتآكل تدريجيا من فقرة إلى أخرى في الفصلين السادس والسابع من **الرسالة السياسية**[2].

وفي تحديده لوظائف المجلس[3] يعتمد سبينوزا، مرة أخرى، على نتائج مذهبه الأنثروبولوجي: فالدافع الرئيسي لسلوك الفرد هو البحث عمّا هو نافع، ويقوم هذا الدافع مباشرة في **الكوناتوس** الذي يجعل كل إنسان لا يقدم على عمل إلاّ بالنظر إلى الفائدة التي يمكن أن يجنيها منه[4]. وفي النظام الملكي حيث يكون الملك ميّالا إلى خوض الحرب سعيا إلى المجد أو إلى تحقيق بعض طموحاته، يقف المستشارون ضدّه، كما يقف كل عناصر الجيش الخالي من المرتزقة، لأنهم يعلمون أنهم سيكونون، سواءً مع المواطنين، وبوصفهم مواطنين هم أنفسهم، أوّل من سيدفع الثمن، إذ سيموّلون الحرب وسيفقدون ممتلكاتهم وحرياتهم وحتى حياتهم.

---

الملك، فإنّه يبقى عاجزا بمفرده، كما قلنا، عن الإحاطة بمصالح الدولة؛ فلا مندوحة له إذًا عن عدد وافر من المستشارين (كما بيّنّا في الفقرة السابقة)؛ وبما أنّنا لا نتصوّر إمكان بقاء مسألة مطروحة أمام مثل هذا العدد من الأفراد دون أن يبتّوا فيها، فإنّنا لا نتصوّر رأيا يخدم مصلحة الشعب عدا الرّأي الذي يعبَّر عنه في نطاق المجلس ويقع إبلاغه إلى الملك. فلمّا كانت مصلحة الشعب هي القاعدة العليا أو الحق الأعلى للملك، كان من حقّ الملك أن يختار من بين الآراء المقترحة في المجلس، لا أن يقرّر بنفسه أو يقف على رأي مناهض لرأي كافة المجلس».

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 5.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرات 3-4-5.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 1. هذه الفقرة توضّح الفقرتين 9 و10 من الفصل السادس.

4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص.829؛ **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 4.

وهكذا فإنّ موقف المستشارين هذا يجعل من مجلسهم مجلس سلام[1]. وعلى عكس الرأي الشائع في عصره والذي يعتقد أنّ الناس يحبّون الحرب أملا في المجد، يبيّن سبينوزا أنه يمكن لأعضاء المجلس، أيّام السلم، أن ينعموا بنفس المزايا ونفس الهيبة، وأنه يجوز لكل المواطنين أن يأملوا الفوز بنفس الشيء يوما ما باعتبارهم مؤهّلين للانتماء للمجلس. إنّ سبينوزا يقف ضدّ عقلية عصره التي لا تزال تشوبها العقلية الإقطاعية ولا تزال تؤمن «بأخلاق الشرف» وبجمال الفضائل الحربية، فيؤكّد أنّ الحرب ليست مصدرا للشرف والأرباح وأنّ السلم وحده يكون مفيدا[2]. وبالتالي فإنّ قابلية المواطنين للانتخاب ـ باستثناء المجانين والنساء والأطفال والمجرمين ـ كأعضاء للمجلس يضاعف من إمكانية المحافظة على السلم في المجتمع الذي تتهدده القوى الخارجية، كحال **هولندا** عام 1670 حيث كانت تتهددها **إنغلترا** و**فرنسا** متّحدتين.

وأخيرا فإنّ سبينوزا يوصي بتدبير[3] من أكثر التدابير طرافة في الفلسفة السياسية للقرن السابع عشر: وهو إلغاء الملكية الخاصة[4]. إذ يرى فيلسوفنا أنّ في النظام الملكي يمكن أن تكون الملكية العقارية الخاصة، شأنها شأن الحرب، سببا في الشقاق والصراع بين المواطنين. إلاّ أنّ سبينوزا يوجّه نقده للملكية العقارية وليس للملكية المنقولة أو لملكية الأموال والمتاجر: إنه لا يريد تأسيس شيوعية حقيقية، إذ يستثني ممّا يمكن أن نطلق عليه، بلغتنا العصرية، «تأميم» الملكية، رؤوس الأموال باعتبار أنّ حوزها

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 7.

2. فهل أنّ سبينوزا يتحدث فقط باسم أخلاق البورجوازية الصغيرة، أخلاق التجّار، كما يزعم أ. **ماترون** في كتابه **الفرد والجماعة عند سبينوزا** (الفصلان 9 و10)؟ لا نعتقد أنه يمكن ردّ تفكير سبينوزا حول مزايا السلم إلى أخلاق طبقية مترتبة عن الاقتصاد التجاري؛ وإلا سنفصل بهذه الصورة **الرسالة السياسية** عن كتاب **الإيتيقا**. راجع، عن أصول النزعة السلميّة لدى سبينوزا، كتاب فوير **سبينوزا وبروز الليبرالية**، الفصل الثاني، ص. 50-51.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 12: «يجب أن تكون الحقول والأراضي، وإن أمكن أيضا المنازل، أملاكا عامّة، أي أملاكا توضع على ذمّة صاحب السّلطة الذي يؤجّرها للمواطنين ـ حَضَرًا كانوا أو بَدْوًا ـ مقابل معلوم سنوي، كما يعفيهم جميعا أيّام السّلم من كلّ ضريبة». راجع أيضا **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 8 والفقرة 19.

4. هناك من بيّن أنّ أفكار سبينوزا حول إلغاء الملكية العقارية الخاصة ليست في منتهى الطرافة، وأنّها مماثلة لأفكار بعض الطوائف البروتستنتية كطائفة المنّونيين أو الكواكرس الإنغليزيين؛ انظر فوير، **سبينوزا وبزوغ الليبرالية**، الفصل الثاني، صص. 47-49، 51-53.

يشكّل أقلّ خطرا على السلم الاجتماعي من حوز الأراضي. بيد أنّ حوز رأس المال واستخدامه يخضع لبعض الشروط: إذ تُمنع المتاجرة بالأموال خارج حدود الدولة، بحيث تظل مصالح كل المواطنين متوقفة على السلم الداخلي. وعليه يبدو أنّ سبينوزا، إذ كان واعيا، في بدايات الرأسمالية الحديثة، بالقدرة العظيمة لانتشار رأس المال خارج حدود الدولة[1]، يريد الحدّ أو التعديل من توسّع التجارة بالأموال. إنه يريد أن يوجّه وينظّم النشاط الاقتصادي للحكم الملكي وفق مخطط ملائم لبنيته الخاصة وللغاية التي تنشدها كل الأنظمة السياسية، ألا وهي الأمن والسلم. ويبيّن سبينوزا أنّ التجارة نشاط يمكن لكل الناس سواسية أن يجنوا منه فوائد جمّة؛ وهي فضلا عن ذلك نشاط تتحقق فيه المساواة بفضل التنافس، ويشبع فيه الطموح بطريقة سلمية، دون أن يضع أحد حياة أو حرية الآخرين في خطر ودون أن يهدد استقرار الدولة. ولا شك أنّ إيديولوجيا الطبقات الممارسة لنشاط تجاري قد كانت دائما إيديولوجيا ليبرالية[2]. وعليه فإنّ مذهب سبينوزا الإقتصادي أقرب إلى **المركنتيلية** (Mercantilisme) منه إلى أيّ نزعة شيوعية. ويمكن أن نؤوّل هذا المذهب على أنه نقدٌ للممارسة الاقتصادية الإقطاعية التي كانت تمنح لملكية الأراضي قيمة ليست اقتصادية فحسب بل أيضا إيديولوجية، قيمة أخلاقية وروحانية، مثلما بيّن **ماركس** بكل وضوح[3]. غير أنّ المركنتيلية السبينوزية، بعيدا عن أن تتّكئ على الحكم الملكي المطلق، فهي تنقده وتبيّن عدم توافق أغراضه مع أغراض كل دولة التي تتمثل في تطوير قوّتها وازدهارها وفي حماية الشعب إذ هو المصدر الوحيد لهذا الازدهار وهذه القوة: وهذا ما دعا سبينوزا إلى تفضيل الحكم الملكي «الدستوري». ومع ذلك فإنّ التاريخ لا يبخل علينا بالأمثلة المناقضة للتحاليل التبريرية التي يقوم عليها التوجه الاقتصادي لـ**سبينوزا**: إذ الدول التي تأسس فيها حكم ملكي

1. فيما يتعلق بمسألة التوسع الاستعماري للمقاطعات المتحدة، راجع:

P. Geyl, *The Netherlands in the 17th Century*, Part. two, 1648,-1715, VI, C, 1, pp. 174-189.

2. يمكن أن نلاحظ الاتفاق التاريخي بين تكوّن فئة هامّة من التجّار في إنغلترا، والثورة الإنغليزية لسنة 1688.

3. كارل ماركس، **نقد الاقتصاد السياسي، مخطوط 1844**، IV.

مطلق ضدّ ادّعاءات وطموحات الأسياد الإقطاعيين، هي التي شهدت نشوء المركنتيلية وتطوّرها بأكثر سهولة[1].

ويبدو أنّ التوجّه الاقتصادي، الذي من خلاله يسعى سبينوزا إلى إلغاء الملكية االعقارية الخاصة، يكذّب أطروحة **ماكفرسون** الذي يرى أنّ النزعة الفردية في القرن السابع عشر تظهر، في النظريات السياسية، وعلى وجه التخصيص في مفهوم الملكية الخاصة بوصفها أساسا للحقوق السياسية للإنسان والمواطن، لا فقط لدى هوبز ولوك، اللذين لا نجهل منزعهما السياسي الفرداني، بل أيضا لدى مؤلفين آخرين يركّزون مذاهبهم أكثر على الدفاع عن حقوق المجموعة. يؤكّد ماكفرسون دون مواراة أنّ كل المذاهب السياسية في القرن السابع عشر تعرّف الحرية السياسية بوصفها قائمة على الملكية[2]. ومع ذلك يصعب أن ندمج سبينوزا في مخطط ماكفرسون. قد نستطيع ذلك لو عرّفنا الملكية، بنوع من المغالاة (إذ تبدو لنا، بالمعنى الدقيق، علاقة بين ذات مالكة وأملاك خارجة عن الذات)، بوصفها امتلاك بعض القدرات البدنية والعقلية المؤلفة للذات نفسها والتي تسمح لها بممارسة عدد من الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية. فإذا لم نقم بهذا التمييز ـ مع أنه جوهري ـ فإنه سيجوز، بفضل تعميم مفرط لمفهوم الملكية، التأكيد أنّ «المجتمع يتكوّن من علاقات تبادل بين المالكين»[3]، باعتبار أنّ تعريف «المالك» هو الشخص الذي يملك عددا من القدرات البدنية والعقلية والذي يتبادل مع غيره الأفكار والخدمات والأموال، أي هو من يتواصل مع غيره. إلا أنّ هذا التعريف عام

---

1. إنّ مثال مدينة البندقية ومدن الرابطة التحالفية التجارية، في القرن الثالث عشر، يبيّن أنّ التوسع التجاري لا يمكنه أن يتحقق إلا خارج، وفي غياب النظام الإقطاعي، لأنّ بنيته الاجتماعية (علاقات «عمودية» بين إنسان وآخر) والاقتصادية (اقتصاد فلاحي استعبادي) تمنعه من كل امتداد «أفقيّ» في سياق العلاقات التجارية.

2. C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism, Hobbes to Locke*, Introduction, p. 3 : « Its possessive quality (of the individualism) is found in its conception of the individual as essentially the proprietor of his own person or capacities, owing nothing for them. The individual was seen neither as a moral whole, nor as a part of a larger social whole but as an owner of himself ».

3. C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism, Hobbes to Locke*, Introduction, p. 3.

جدّا ولا يسمح بتمييز مختلف أنساق الفلسفة السياسية في القرن السابع عشر. لكن مفهوم الملكية، في معناه الأكثر عموما، قد يساعدنا على تفسير بعض مظاهر سياسة سبينوزا الذي قد يصادق على التعريف الذي يقدّمه ماكفرسون للمجتمع المدني: «يصبح المجتمع السياسي نظاما عضويا يعمل على حماية الملكية والمحافظة على علاقات تبادل منظّمة»[1]. ومع ذلك يظلّ من الصعب، كما أسلفنا القول، أن ندمج سبينوزا ضمن مخطط ماكفرسون إذا أعطينا معنى أضيق للملكية، سيما أنّ سبينوزا يضع مشاعة الأملاك العقارية ركيزة من ركائز النظام الملكي الأساسية.

ويتحقق بقاء النظام الملكي واستقراره بفضل العلاقة القائمة بين الملك والمجلس. وفي رأي سبينوزا، يكاد يكون التوافق بين قرارات المجلس وقرارات الملك مؤكّدا: «فسواء تصرّف الملك بدافع الخوف من الجمهور، أو رغبة في اكتساب مودّة المواطنين الحاملين للسّلاح، أو بدافع الأريحيّة وخدمةً للمصلحة العامّة، فإنّه سيساند دائما الرّأي الفائز بأغلبية الأصوات، أعني (بناء على الفقرة 5 من هذا الفصل) الرّأي الذي يكون أكثر نفعا لمعظم مواطني الدولة...»[2]. ويجوز التساؤل لماذا يبدو الملك ملزما باحترام قرارات الأغلبية. إنّ احترام هذه القرارات هو الدليل على أنّ الملك هو الضامن الوحيد للسلم المدني. فلمّا كان الإنسان يرغب بطبعه أن يُعترف به كقيمة[3]، كان الملك يرغب أن يُعترف به كملك. وللملك أن يختار بين موقفين اثنين، يكون أحدهما ضامنا لاستقراره في الحكم، والثاني مخرّبا للحكم وللمجتمع. يتمثل الموقف الأول في جلب محبّة الناس وامتنانهم بالسلوك دوما وفق الصالح العام؛ فالملك يبقى في حظوة المواطنين إذا لم يتجاوز حدود وظيفته مهما كان

---

1. C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism, Hobbes to Locke*, Introduction, p. 3 : « Political society becomes a calculated device for the protection of this property and for the maintenance of an ordely relation of exchange ».

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 11.

3. يسعى كلّ من يمسك بزمام الحكم إلى أن يُعترف به بوصفه «القائد» و«الزعيم» و«الرئيس»... انظر:

A. Kojève, *Tyranny and wisdom*, dans, *On tyranny*, New York, Cornell University Press, 1963, pp. 151-156.

الدافع إلى ذلك. ويبيّن سبينوزا أنّ في هذا القيد والحصر الذاتي للقدرات الموكولة إليه تكمن سلامة الملك[1] وسلامة المواطنين. وعلى هذا فإنه لا يمكن للملك أن يجد، في الدستور الملكي، على الأقل بصورة مباشرة، ما من شأنه أن يضرّ بالمواطنين. وفي الواقع فإنّ ما يومئ إليه سبينوزا هو أنّ الموقف الوحيد الذي يضمن سلامة الملك هو ألاّ يتجاوز حدود وظيفته التنفيذية. ويتمثل الموقف الثاني في تجاهله لقرارات الأغلبية وعدم اكتراثه بمطالب المواطنين ولا برضائهم بحكمه، تاركا العنان لما تسمح به حقوقه الملكية فارضا نفسه على المواطنين بالخوف. إلا أنّ هذا الموقف الثاني، في مثال الحكم الملكي الدستوري، لا يقود إلا - إلى خراب النظام وهلاك الملك، لأنّ الملك لا يستطيع بمفرده أن يمسك الحكم بالخشية؛ فهذا يتطلب منه اللجوء إلى الجيش كي يتصدّى للمواطنين المتمردين. لكن الملك لا يستطيع أن يقاوم المواطنين بالاعتماد على الجيش إلا إذا كان هذا الجيش من المرتزقة؛ ولمّا كان لا يوجد جيش كهذا في النظام الملكي الدستوري كما يقترحه سبينوزا، يظلّ الملك عاجزا عن فرض قراراته على الشعب. لذا يكون من الضروري في النظام الملكي أن يتألّف الجيش من المواطنين[2].

بناء على ذلك، وحتى يمنح أكثر استقرارا للنظام الملكي الذي يقترحه، يواصل سبينوزا النظر في وسائل انتخاب المواطنين واعتلائهم مناصب التشريع[3]. فالمواطنون دون سواهم، وجميعهم دون استثناء، لهم الحق في عضوية المجلس. إنهم لا ينفكّون يدافعون عن حقوقهم، أملا في اعتلاء مناصب المجلس يوما ما. هذا الأمل المشترك هو ما يسمح بتجنّب الفتنة، وإلاّ حصل الشقاق بين مجموع المواطنين القارين في المجلس والمواطنين المستبعدين منه نهائيا. والحال أنّ هذا الشقاق يكون في صالح الملك لا غير، إذ يعزّز نفوذه بالقيام بدور الحَكَم، بينما تضعف قدرة المواطنين المنقسمين إلى طوائف. فلهذا السبب لا يجب تسمية المستشارين أعضاء للمجلس مدى الحياة: «فلو كان انتخابهم مدى

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 14.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 10.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرات 23-22-21. والفصل السابع، الفقرة 13.

الحياة، لحُرم معظم المواطنين من كلّ أمل في نيل هذا الشرف، ولحصل التفاوت بينهم ونشأ الحسد وعمّ التذمّر والعصيان، وهذه أمورٌ قد يستحسنها الملوك المتعطّشون للسلطة»[1]. وعلى هذا الاعتبار فإنّ التدابير التي تحدّ في الظاهر من سلطة الملك وتضمن مشاركة المواطنين في السلطة إنما هي في الواقع تسمح بضمان استقرار الحكم وسلامة الملك معا: «لا يمكن للملك أن يترقّب أمنًا أشدّ من ذلك الذي يسود في مجتمع سياسي منظّم بهذا الشكل. ففضلا عن كون الملك الذي يأبى جنوده الذّود عنه لن يعمّر طويلا، فليس من شكّ أنّ أكبر خطر يهدّده إنّما يأتي من المقرّبين منه»[2]. وإنّ أخشى ما يخشاه الملك أن يتمّ تركيز السلطة بين أيدي ثلّة من الأفراد الحالمين باحتكارها والانتفاع منها. وبالتالي فإنّ مشاركة كل المواطنين في السلطة يقلّل من هشاشة الوظيفة الملكية الطبيعية. ويتبنّى سبينوزا تفكير ماكيافلي وأسلوبه عندما يلاحظ أنّه «بقدر ما يكون عدد المستشارين أقلّ، يكون نفوذهم أعظم، وتكون خشية الملك من أن يفوّضوا الحكم لغيره خشية أشدّ... ثمّ إنّه كلّما وقع تفويض الحكم إلى شخص واحد إطلاقا، كان من السّهل تفويضه بعد ذلك إلى شخص آخر غيره»[3]. إنّ ما يكوّن وحدة هذه التدابير هو أنها تضمن استقرار الدولة: فـسبينوزا لا يرى طريقة أفضل لتحقيق هذه الغاية غير إقامة مؤسسات تحفظ حقوق الأفراد المتساوية في المشاركة في الحكم، لا فقط على مستوى التنفيذ ـ ما يطلق عليه، في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، الطاعة[4] ـ بل أيضا على مستوى القرار، وذلك بإحداث مجلس. ولا يجب أن نظنّ، مع ذلك، أنه قد يقع السقوط في الطرف المقابل الذي لا يقلّ ضررا باستقرار الحكم، باعتبار أنّه، إذا كثر عدد المستشارين ولم يقفوا على قرار، قد يؤدّي ذلك إلى الشقاق والفتنة وامتناع الحكم. فهذا الاعتراض لم يعتبره سبينوزا أبدا اعتراضا يلغي وجوب مشاركة المواطنين في السلطة؛ بل على العكس فهو يؤكّد أنه إذا كان المستشارون بعدد وفير جدّا، فمن الصعب أن يتّفقوا يوما على مشروع إجرامي؛ وعلاوة على ذلك فإنهم إذا كانت لهم نفس الرتبة ولا يضطلعون بمهامّهم أكثر

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 13.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 14.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 14.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 831-832.

من ثلاث أو أربع سنوات[1]، فإنهم لن يشكّلوا أبدا أيّ خطر على سلطة الملك. ثمّ إنّه «لا شيء يكون أكثر خطرا على الأمير من أن يحكم حكما مطلقا تستبشعه الرعيّة ويتناقض مع الشرائع الإلاهية والإنسانية على حدّ السّواء»[2].

وبعد عرضه للمبادئ السياسية وللمؤسسات التي تضمن أعظم استقرار لسلطة لملك، يأتي سبينوزا إلى المؤسسات التي تضمن حرية المواطنين[3] وتحافظ على السلم[4]. وعن كل ما تقدّم حول مثال النظام الملكي الدستوري، يترتب أنّ شغل سبينوزا الشاغل إنما هو، على خلاف ما قد يبدو، حفظ حقوق وحريات المواطنين وليس دعم سلطة الملك؛ وإنّ كل المبادئ وكل المؤسسات التي يوصي بها سبينوزا تمثل حلولا لهذا المشكل الرئيسي: كيف يتمّ ضمان أعظم حرية ممكنة للمواطنين في ظلّ الحكم الملكي. إنه نفس المشكل المطروح، بألفاظ أعمّ، في **الرسالة اللاهوتية السياسية**: كيف يتمّ ضمان حرية المواطنين داخل مجتمع مدني منظّم في شكل دولة، بقطع النظر عن نظام الحكم فيه ؟

يتعلق الأمر إذًا بمسألة «النظام الأفضل». لكنها ليست نفس المسألة كما طُرحت في التقاليد الفلسفية. إنها مميّزة للفلسفة السبينوزية وعلامة من علاماتها، ويمكن صوغها كما يلي: إذا وُجد شكل من أشكال الحكم ـ لا يهمّ أكان حكما ملكيا أو أرستقراطيا أو ديمقراطيا ـ وكان متجذرا في أخلاق الشعب وعاداته وحياته، فماذا عسى أن تكون المؤسسات القادرة، داخل هذا الإطار[5]، أن تضمن سلام المحكومين وأمنهم، وسلام الحاكمين، وحياة جيّدة لكل الذين يجدون إليها سبيلا؟ إنّ ما يطلبه سبينوزا هو إيجاد النظام السياسي الأفضل لكل واحد من أشكال الحكم هذه الثلاثة، بالنظر إلى عبارة «النظام الأفضل» من جهة مدلولها الفيزيائي والميكانيكي، على نحو حديثنا عن الهيكلة الأفضل

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 14.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 14.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرات 16-17-18-19-20-21.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرتان 22 و23.
5. في رأي سبينوزا، من الأفضل، متى كان النظام متزعزعا، أن نغيّر وندعم المؤسسات القائمة، بدلا من تحطيمها، وإلاّ فقد ينهار النظام بأسره ويتهافت المجتمع المدني ذاته.

لآلة ما، وأيضا من جهة وتيرة اشتغالها الأفضل بالمدلول الطبّي والعلاجي. إذ يوجد حقّا لدى سبينوزا نزعة طبّية تتجلى في مذهبه السياسي ولا سيما في بحثه عن النظام الأفضل. وفعلا يرى سبينوزا أنه يوجد، بالنسبة لكل شكل من أشكال الحكم، نظام يضمن له الصحة وآخر يفسدها. ومن بين كل التدابير التي يوصي بها سبينوزا لصحة وسلامة النظام السياسي، فهو ينظر بالتداول في التي تخص سلطة الملك وفي التي تهمّ حرية المواطنين.

يجب على المواطنين أن يجدّوا في إنماء قوّة وطنهم وحفظها، وفي تعمير بلدهم وتشييد المدن والحصون إذ يسهل الدفاع عنها مقارنة مع الحقول المكشوفة. هاهنا يبدو سبينوزا رسولا لطبقة المتاجرين والصناعيين وداعية لتأسيس إقتصاد لا فلاحي. إنّ قوة الدولة تكون في ضمان حرية المواطنين وازدهارهم: «إنّ النّاس يكونون أكثر حرصا على أنفسهم بقدر ما تمنحهم ثرواتهم من القوّة»[1]. وفي رأي سبينوزا لا يتعلق الأمر بالثروات الفردية بقدر ما يتعلق بقوة المجتمع الاقتصادية. ولهذا السبب، يجدر أن تكون الأرض ملكا للدولة، وأن يسخّر كل المواطنين أنفسهم للدفاع عنها؛ وإلاّ انشغل كل مواطن بالدفاع عن أرضه الخاصة وآلت الدولة إلى الانقراض[2].

هناك تدبير آخر يضمن حرية المواطنين: هو الخدمة العسكرية الوطنية. إنّ الدفاع عن أرض الوطن من مشمولات حقوق الفرد: فكل إقصاء من هذه الخدمة أو كل رفض لها يعَدّ تقليصا من القدرة الخاصة ومن الأمن الذاتي: «فالإنسان المسلّح يكون قيّمًا على نفسه أكثر من الإنسان غير المسلّح (انظر الفقرة 12 من هذا الفصل)، ويفوّض المواطنون حقوقهم بصورة مطلقة إلى شخص آخر يضعون فيه ثقتهم التامّة عندما يسلّمونه سلاحهم ويوكلون إليه الدّفاع عن مدنهم»[3]. إلى هذا التعليل السياسي يضاف تعليل مالي يدعم فكرة الدفاع المشترك عن المدينة، من طرف المواطنين أنفسهم: لأنّ المصاريف التي تتطلّبها رعاية جيش من المرتزقة تثقل كاهل الدولة وتكون مصدر افتقار.

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 16.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 19.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 17.

ويوصي سبينوزا، دائما في سبيل حفظ حرية المواطنين، بما يوصي به العقل، أي بالاحتراز من القادة العسكريين الطموحين بطبعهم، إذ قد تكون لهم رغبة في الاستيلاء على الحكم نتيجة المدة الطويلة التي بقوا فيها في القيادة والشهرة التي كسبوها منها. فهذه الشهرة قد تسيء إلى عظمة الدولة إذا عنّ لأصحابها الانقلاب ضدّها[1]. إلاّ أنّ الاستيلاء على الحكم من طرف القادة العسكريين الجريئين إنما يكون في جميع الأحوال لا مشروعا؛ لا لكونه «جريمة ضدّ الملك» ـ فهذه الجريمة هي أشنع ما يمكن تصوّره في عصر سبينوزا، وإنّ الذين اقترفوها دفعوا حياتهم في المقابل ـ وإنما لأنه لا يمكن لشخص واحد، مهما كانت قيمته، أن تكون له كفاءة للحكم مساوية لكفاءة المواطنين أجمعين، لأنّ «قوّة الدولة، وبالتالي حقّها، إنّما يقاسان بعدد مواطنيها»[2]. كلام مدهش في ذلك العصر، كما في عصرنا أيضا. إنّ سبينوزا يقدّم بطريقة غير مباشرة بديهية أساسية من بديهيات فلسفته السياسية ويكررها بأكثر شدّة في الفقرة 27 من الفصل السابع: إنّ مشروعية السلطة تُستمدّ من الشعب، لأنّ الشعب وحده يكوّن الكثرة. وإنّ رفض سبينوزا منح أيّ امتياز لفئات اجتماعية ضيّقة أو لبعض الأفراد إنما هو رفض للحكم الملكي ورفض لكل نظام سياسي يقوم على مبدأ التفاوت. ويجعل سبينوزا من الكثرة (كثرة المشاركين في السلطة) معيارا لصحة النظام واستقراره. فبقدر ما يكون عدد المشاركين في السلطة ممّن ينتمون لعامة الشعب أو الدهماء عددا مرتفعا[3]، يكون نظام الحكم نظاما أفضل. ونلاحظ لدى سبينوزا

1. لعلّ سبينوزا يفكّر في الطموحات السياسية لغليوم الثالث الأورنجي. راجع:
P. Geyl, *The Netherlands in the 17th Century* Part two, 1648–1715, IV, D, 3, pp. 138–146 ; F, 1, p. 147 : « The war with France was continued, and to conduct that war and to make the Republic carry on with it, William III hd more power at his disposal than any of his forefathers had had. We have seen how he left the oligarchy in Holland fundamentally untouched, but that he filled it with his supporters. In 1674, after Grave too had been retaken, the States of Holland expressed their gratitude for the liberation of the territory by passing a resolution making the Stadholdership hereditary ».

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 18.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 25: «...حُسام الملك، أعني حقّه، إنّما هو في الواقع إرادة الجمهور عينها أو السّواد الأعظم منه». ويتحدث سبينوزا، في الفقرتين 25

اهتماما مستمرا بحفظ حرية المواطنين وحقوقهم المتساوية، باعتبار أنّ هذه الحرية وهذه الحقوق هي مصدر السلطة، وباعتبار أنّ كل المواطنين معا، لا أحدهم أو بعضهم فحسب، هم مصدر هذه السلطة. ويتكرر لفظ «المساواة» عدة مرات في الفقرات 18-19-20 من الفصل السابع من **الرسالة السياسية**: إنها المساواة السياسية أوّلا، إذ لا بدّ أن تكون كل الشرائح الاجتماعية ممثّلة في المجلس[1]، وهي المساواة الاقتصادية الملغية للملكية الخاصة للأرض[2]، وهي أخيرا المساواة الاجتماعية المقلّصة من عدد «النبلاء» حتى لا تكون طبقة المحظوظين عالة على الدولة وخطرا على المواطنين[3].

إنّ ضمان الحاجيات المادية والمالية للقضاة بحيث يحافظون على استقلاليتهم ولا يخضعون لضغوط بعض الفئات أو، بلغة سبينوزا، بعض الطوائف، وإنّ ضمان ممارستهم لوظيفتهم في أحسن الظروف[4]، فهذا هو السبيل لحفظ حرية المواطنين والمساواة بينهم، أي أنّ ذلك يكون بالسهر على حسن اشتغال النظام القضائي.

ولنفس هذه الأسباب لا ينبغي أن يتحوّل الجيش الشعبي الذي يتكوّن من المواطنين إلى جيش من المحترفين، لأنّ مهمّة أفراد الجيش الشعبي هي الدفاع، بالسلاح إن لزم الأمر، عن حرّيتهم الخاصة كمواطنين. لذلك يؤكد سبينوزا على أن تتمّ تعبئة الجيش من كل شرائح المجتمع وألاّ يتقاضى أجرا؛ فبهذه الصورة يتمّ القضاء على دواعي المصلحة التي قد تدفع المواطنين إلى الالتحاق بالجيش ولا يبقى سوى داعٍ واحدٍ هو الذّود عن الحرية. ولهذا التدبير المزدوج نتيجة مزدوجة: هي، كما قلنا، الحفاظ على الحرية والمساواة وإقامة جوٍّ من الوئام والتآخي بين كل

---

و26، عن حقوق عامة المواطنين وقدرتهم؛ وفي الفقرة 27 يتحدث تارة عن السوقة وطورا عن المواطنين: «...ولا غرابة في افتقار العامّة إلى الحقيقة وإلى سداد الرّأي طالما أنّ تدبير شؤون الدولة الرئيسية يتمّ بغير علم منها»؛ ثمّ يستطرد قائلا: «...فمن الحماقة القصوى إذًا أن يقع النّظر في أمّهات المسائل بلا علم من المواطنين، وأن يُطالبوا في نفس الوقت بعدم إصدار أحكام باطلة وبألاّ يخطئوا في تأويل الأمور». إنّ سبينوزا لا يميّز بين العامة والمواطنين.

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 18.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 19.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 20.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 21.

أفراد المجموعة. أمّا إذا تمّ إدخال ورعاية جيش من المرتزقة في الدولة، فلا يمكن أن ينتج عن ذلك إلاّ جوّ من العنف والفتنة والحرب[1]: إنّه عهد التفاوت، وربما أصبح في النهاية عهد الاستعباد. ويجوز القول، من منظور سبينوزا، أنّ الحكم الملكي الذي يسود في مثل هذه الظروف إنما هو حالة حرب. ولكن السلم، في نظر سبينوزا، وازع للاستقرار السياسي لا يقلّ أهمّية عن حرية المواطنين. ولذلك فمن بين كل المؤسسات الضرورية لبقاء النظام الملكي يقترح سبينوزا عددا منها لتفادي الحرب[2]، الحرب الخارجية والحرب الأهلية على حدّ السواء: فالحرب هي نقيض الحالة الاجتماعية، وهي التقهقر إلى حالة طبيعية أكثر خطورة[3]؛ الحرب هي فناء الدولة، أيّا كان نظامها السياسي.

المخطط الدستوري السبينوزي للنظام الملكي مخطط يضمن في ذات الوقت سلامة الملك وحرية المواطنين واستمرار الدولة. ويتطرق سبينوزا إلى النقطة الأخيرة في الجزء الأخير من الفصل السابع، وبالتدقيق في الفقرات الخمسة الأخيرة[4]. وتبدو لنا هذه الفقرات أساسية لأنها تصلح خاتمة لنظرية سبينوزا في استقرار الدولة المعروضة في نصوص أخرى[5]. إذًا يتعرض سبينوزا لهذه المسألة مجددا في **الرسالة السياسية** حيث يبيّن أنّ مشروعية السلطة الملكية تنبع من الشعب، وأنّ مصدر سلطة الملك وجوهرها شعبيان. وعلى ذلك يبيّن سبينوزا، فيما يتعلق بالخلافة، ضمانا لأشدّ استقرار للنظام الملكي (ورافضا بهذه الصورة لكل تناظر بين وراثة السلطة السياسية وقضية الميراث في الحق المدني)، أنّ خلافة الملك هي التي يقرّرها الشعب: «فإذا مات الملك، ماتت المدينة بوجه ما، وعاد المجتمع المدني إلى الحالة الطبيعية، وبالتالي عادت السلطة العليا بطبعها إلى الجمهور الذي يصبح من حقّه وضع شرائع جديدة وإبطال القديمة.

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 22.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 22-23.
3. قد يكون من المفيد أن نذكّر بنصّ من نصوص الفلسفة السياسية في القرن السابع عشر، جاء بعد **الرسالة السياسية**، حيث نرى بصورة أوضح التقابل بين حالة الحرب وحالة الاجتماع ومدى علاقتها بحالة الطبيعة؛ إنه كتاب جون لوك **رسالتان في الحكم، محاولة... في الحكم المدني**، الفصل الثاني، الفقرات 4 إلى 15، والفصل الثالث، الفقرات من 16 إلى 21.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرات 27 إلى 31.
5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصول 16-17-18-19.

وهكذا يبدو أنّه لا أحد يملك الحقّ في الخلافة عدا ذلك من يريده الجمهور»[1].فبعد أن بيّن سبينوزا أنّ الطرح الذي يماثل بين خلافة الملك وتناقل الإرث على الصعيد الخاص طرح باطل باعتبار أنّ سلطة الملك هي سلطة الأمّة، فهو يؤكد أنّ الملك لا يمكنه بأيّ حال من الأحوال أن يتمتّع، لحسابه الشخصي الخاص، بحقّ ينتمي إلى كافة الشعب: «أمّا أولئك الذين يعتقدون أنّ للملك حقّا مطلقا على الدولة لأنّه حاكمها، وأنّه يجوز له أن يفوّض سلطته إلى من يشاء وأن يختار خليفته كما يشاء، وأنّ الخلافة من حقّ ابنه الذي يرث عنه سلطانه، فإنّهم مخطئون دون شكّ. فإرادة الملك لا تكتسي صبغة قانونية إلاّ متى كان ماسكا لزمام الحكم في الدولة، لأنّ حقوق الحكم إنّما تقاس بالقدرة لا غير»[2]. ويستخلص سبينوزا من هذه القضية نتيجة لا تخلو من المفارقة بالنظر إلى تحليله للحكم الملكي، لكنها ملائمة للمنزع العام المضادّ للحكم الملكي، المنزع الديمقراطي الذي بناء عليه أسس سبينوزا أنموذج الحكم الملكي الدستوري: «ويمكن أيضا أن نستنتج ذلك من كون حُسام الملك، أعني حقّه، إنّما هو في الواقع إرادة الجمهور عينها أو السّواد الأعظم منه؛ وكذلك من كون العقلاء من النّاس لا يتنازلون أبدا عن حقّهم حتّى أنّهم يفقدون إنسانيتهم فيعامَلون كالماشية»[3]. إنّ مصدر السلطة الملكية، في تقدير سبينوزا، هو اتّحاد الشعب أو، كما سيقول **روسو**، هو «الإرادة العامة». إنّ سلطة الشعب هي قاعدة سلطة الملك وهي وحدها القادرة على مراقبتها والحدّ منها. ثمّ إنه إذا مات الملك «ماتت المجموعة كلها بوجه ما» وعاد المجتمع السياسي إلى الحالة الطبيعية، و«عادت بالتالي السلطة العليا بطبعها إلى الجمهور الذي يصبح من حقّه وضع شرائع جديدة وإبطال القديمة»[4]. إنّ الحكم الملكي السبينوزي يصدر من الشعب وإلى الشعب يعود. ولا تعدو كل المؤسسات المؤلفة له (المجلس، واللجنة الدائمة، ومجلس القضاة، والجيش الشعبي) إلا أن تكون وسائل تساعد على بقاء الدولة واستقرارها، لا على استمرارية حكم الملك.

---

1 . سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 25.

2 . سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 25.

3 . سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 25.

4 . سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 25.

وبشأن هذا الحكم الملكي، يقول سبينوزا بأنه لم يوجد أبدا[1]. لكنه يضيف أنه أفضل شكل من أشكال الحكم الملكي. ويُنهي سبينوزا بحثه للحكم الملكي «الجمهوري»[2] مذكّرا بالدولة الوحيدة التي وُجدت في التاريخ وكان لدستورها بعض الشبه بالأنموذج الدستوري السبينوزي؛ ويبيّن آنذاك أنّ حرية المواطنين لا تُحفظ إلا بفضل مؤسسات معيّنة وبنود قضائية معيّنة تنظّم علاقات الملك بالشعب وينبغي أن يتضمّنها كل نظام ملكي: يتعلق الأمر بالمجلس والدستور. فالمجلس الأعلى (Concilium) هو مركز القرار ومركز المداولة ومراقبة السلطة؛ إنه ليس مجرد جهاز استشاري موازن لسلطة الملك؛ إذ بالمجلس يتمّ تقييد سلطة الملك وحصرها. ولهذا المجلس سلطة مكافئة، إن لم تكن فائقة، لسلطة الملك. فهكذا قرّر **الأراغونيون**، بعدما تخلّصوا من سيطرة المورسكيين، أن ينتخبوا ملكا؛ فلمّا اختلفوا حول شروط تأسيس حكم ملكي، طلبوا رأي الحبر الأعظم «فنصحهم بألاّ يختاروا ملكا ما لم يضعوا قواعد عادلة تتلاءم مع طبعهم وعرقهم، وخاصة ما لم يؤسّسوا مجلسا أعلى يكون قادرا، كما الشأن عند الحكّام الإسبرطيين بلاسيديمونيا[3]، على التصدّي للملك وعلى فضّ الخلافات التي قد تحصل بينه وبين المواطنين»[4]. يتمتع هذا المجلس بسلطة تفوق سلطة الملك إذ يؤكّد سبينوزا بأنّ له «حقّا مطلقا» ولا يخضع لغيره وأنّ مهمّته تتمثل في فضّ النزاعات التي قد تحدث بين الملك والمواطنين. إنّ المجلس يلعب دور الوسيط بين طرفي الكيان السياسي، الملك وعامة الشعب، إذ يضعهما سبينوزا على قدم مساواة.

ويجب أن يكون دستور الحكم الملكي ملائما للأوضاع الديمغرافية والسياسية للمجتمع المدني[5]. كما يجب أن يكون الدستور، بوصفه

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 30: «وأخيرا فرغم أنّه لم تقم دولة، فيما أعلم، على المؤسّسات التي ذكرتُ»

2. في مقاله عن «ساييس وسبينوزا»، يعرض باريزي الدستورين الملكي والأرستقراطي كما أوردهما سبينوزا في **الرسالة السياسية**، ويقارنهما بدستور ساييس فيقول: «إنّ نظام سبينوزا هو في ذات الوقت أكثر بساطة وأكثر صراحة وأكثر ديمقراطية».

3. أفلاطون، **القوانين**، الباب الثالث، 692 أ.

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 30.

5. يؤكد ماكيافلي، في **الخطب حول العشرية الأولى لتيتوس ليفوس** (الفصل العاشر) أنّ

مجموع القوانين المسيّرة لحياة المجتمع السياسي، مستقلا عن الملك الذي لا حقّ له في تأويله أو تغييره. فالدستور أعلى من الملك نفسه. والمجلس وحده، بوصفه جهازا سياسيا مجسّدا للمواطنين، يمكنه أن يكيّف تطبيق القوانين مع الحالات الجزئية المطروحة أثناء تدبير الشؤون السياسية. وهكذا فإنّ صروف تطبيق القوانين العامة على الحالات الخاصة ـ ما يمثّل أساساً جوهر ممارسة السلطة التنفيذية والسلطة القضائية ـ تفلت، في رأي سبينوزا، من صلاحيات الملك[1]. يقدّم سبينوزا هذا الوصف للتشريع الذي أقامه الأراغونيون: «فامتثلوا لهذه النصيحة وسنّوا الشرائع التي بدت لهم الأكثر عدلا وقرّروا أن يعود النّظر فيها وتأويلها لا للملك وإنّما لمجلس أطلقوا عليه اسم **السبعة عشر**، يرأسه شخص سُمّي **العدلُ**»[2]. فالمجلس ورئيس المجلس كانت وظيفتهما التحكيم، وكانا يمارسان سلطة مكافئة لسلطة مجلس الدولة: «وهكذا فقد كان للرئيس العدل ولمجلس السبعة عشر ـ إذ لا يقع انتخابهم بالتصويت وإنّما بإلقاء القرعة ـ الحقّ المطلق في إبطال جميع الأحكام الصادرة ضدّ بعض المواطنين، سواء كان ذلك من قِبل مجالس سياسية أو دينية أو من قِبل الملك ذاته، بل كان بوسع كلّ مواطن أن يجرّ الملك نفسه أمام المحاكم»[1].

هاتان المؤسستان المميزتان، حسب سبينوزا، للحكم الملكي الأصيل ـ أي الموافق لأنموذج سبينوزا ـ الذي لم يشهد التاريخ غيره، تمنحان المواطنين دورا وحقوقا سياسية مساوية لما عند الملك. إنهما تمنحان هذا الحكم الملكي المهذّب مظهرا جمهوريا، لأنّ السلطة تكون فيه شأن الجميع (Res Publica). وفي الحقيقة فإنّ سبينوزا، في هذا المخطط الملكي الدستوري، يمنح للمواطنين الأولوية على الملك، إذ يقول إنّ المواطنين الأراغونيين كان لهم في القديم «الحق في انتخاب ملكهم

---

العلاقة بين المجتمع والنظام السياسي هي كالعلاقة بين المادة (المجتمع) والصورة (النظام السياسي).

1. تمثّل هذه النقطة الفرق الرئيسي الذي يفصل، بل يعارض بين نظريتي سبينوزا وهوبز. ففي **لوثيان** (الفصل 18)، يمنح هوبز لصاحب السيادة السلطة القضائية أو The Rights of Judicature.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 30.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 30.

وفي عزله»[1]. يا لها من سلطة عظيمة كان يتمتّع بها المواطنون عصر ذاك، عصر الملكية المطلقة ! وعلى هذا الأساس يتصوّر سبينوزا النشاط السياسي في المجتمع كنتاج لمشاركة كل أعضاء المجموعة في الحياة السياسية والتفافهم حول الدولة. وعليه يبدو لنا أنّ مخطط سبينوزا للنظام الملكي أقرب إلى الجمهورية «الديمقراطية» على نحو ما تمّ تأسيسها في **أمريكا** في القرن الموالي[2]، منه إلى الملكية المطلقة لأسرة **البربون** (Les Bourbons) بـ**فرنسا** أو لأسرة **الستيوارت** (Les Stuarts) بـ**إنغلترا** المعاصرة لـ**سبينوزا**.

ولئن فقد الأراغونيون حقوقهم في انتخاب الملك وخلعه من الحكم، ممّا أضعف سيطرتهم عليه، إلا أنهم حافظوا على حقّ يتعذر التفريط فيه في نظر سبينوزا، هو حقّهم في المقاومة والتصدّي بالعنف لتجاوزات السلطة الملكية. ولقد دأب الأراغونيون على جعل الملك يعترف لهم بهذا الحق بتضمينه في دستور البلد: «فقد وُضع شرط: وهو أن يبقى بوسع المواطنين دائما أن يحملوا السّلاح ضدّ كلّ من يسعى إلى افتكاك الحكم، بل أن يتصدّوا للملك نفسه ولوليّ العهد متى كان تعاملهما مع الحكم بهذه الصورة»[3]. هذا البند يعترف للمواطنين بممارسة حقّهم، غير القابل للتصرف فيه، في الدفاع عن حرّيتهم السياسية التي لا تتحقق إلا بمشاركتهم في السلطة برضاء الملك أو رغما عنه، ولو كان ذلك بالعنف. إنه تصوّر جديد وجريء في القرن السابع عشر، حيث كانت كل المذاهب السياسية تدافع عن سيادة الدولة المطلقة (كمذهبي **بودان** وهوبز) أو عن الحكم الملكي المطلق (كمذهبي **بوسوي** وهوبز).

وحتى ندرك قوّة هذه الملاحظات حول نظام دولة **أراغون** ومدى جدّتها، يكفي أن ننزّلها ضمن نسق سبينوزا السياسي والإيتيقي وأن نقارن نظريته السياسية بالنظريات المتوفرة في القرن السابع عشر: إذ لا واحدة من هذه النظريات تفرض، مثلما يفرض سبينوزا، مشاركة الجميع في القرارات الجوهرية المتعلقة بحياة المجموعة. ولا يفوتنا أنّ تفعيل المشاركة في

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 30.
2. راجع التعريف الذي يقدّمه **ألكسيس دي توكفيل** للديمقراطية الأمريكية، ضمن كتابه **عن الديمقراطية في أمريكا**، باريس، غاليار، 1968، الفصل الثالث، ص. 53.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 30.

السلطة يكون بمشاركة المواطنين في اختيار نوّابهم وباستشارتهم في تدبير الشؤون السياسية المحلّية أو الوطنية، وبالإسهام في مراقبة السلطة من طرف من كان سبينوزا يطلق عليهم «جمهرة المواطنين»، وما نطلق عليه اليوم «جماعة الناخبين». هذا التصور لوجوب مشاركة المواطنين في السلطة إنما يفترض لدى سبينوزا تصوّرا لا نخبويّا للسلطة إذ يعتبرها تراثا جماعيا، وليست امتيازا يحظى به بعضهم دون بعض.

# الفصل الثالث

## النظام الأرستقراطي

كما في حالة الدولة الملكية، يتناول سبينوزا منشآت الدولة الأرستقراطية من منظور الاستقرار السياسي. فما هي المؤسسات الواجبة في ظلّ الدولة الأرستقراطية، وما هي المعايير التي ينبغي أن تخضع لها كي يتحقق استقرار الدولة وبقاؤها[1]؟ يفتتح سبينوزا الفصول الثلاثة التي يخصصها للدولة الأرستقراطية بتأكيد صريح، يقول: «سننظر بداية من هذا الفصل في سُبل تأسيس الدولة الأرستقراطية كي تبقى محفوظة أبدا»[2].

ويعرّف سبينوزا الدولة الأرستقراطية من منظور مزدوج، أي بالنظر إلى شكل الدولة الملكي كما بالنظر على شكلها الديمقراطي. فما يميّز نظام الحكم الأرستقراطي عن النظام الملكي هو قبل كل شيء أنّ السلطة، في النظام الأرستقراطي، لا تنتمي إلى شخص واحد وإنما إلى أشخاص كثيرين. بهذه الصورة يضع سبينوزا فرقا عدديا بين الذين يمارسون السلطة في كلا النظامين. إلا أنّ هذا الفرق يبدو لنا صوريا أكثر منه واقعيا، إذ ما فتئ سبينوزا يؤكد طويلا، في الفصلين السادس والسابع من **الرسالة السياسية**، على أنّ السلطة، حتى في النظام الملكي، لا يمارسها شخص واحد بقدر ما يمارسها كثيرون. ولذا يبدو أنّ المعيار الثاني الذي يميّز بين النظامين إنما هو الأهمّ، وإنّ سبينوزا يؤكّد عليه أكثر من الأول إذ يقول: «إنّنا نسمّي أرستقراطيّا الحكم الذي يكون، لا بِيَدِ فردٍ واحد، وإنّما بِيَدِ نخبة مختارة من أفراد الجمهور نطلق عليهم

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 1.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 1.

لفظ الأشراف. استعملت قصدًا عبارة نخبة مختارة»[1]. لكن لمّا كان الملك يقع اختياره أيضا في النظام الملكي، فإنّ هذه الميزة ليست ما يسمح بفصل النظام الأرستقراطي عن الملكي، بل هي تفصله فقط عن النظام الديمقراطي حيث تكون المشاركة في الحكم حقّا من حقوق جميع المواطنين. وهكذا فإنّ سبينوزا،إذ يفصل بين النظامين الأرستقراطي والديمقراطي من منطلق الحق في السيادة التي تكون في النظام الأول حكرا على فئة معيّنة بينما تكون في النظام لثاني من نصيب كافة أفراد المجتمع، يبتعد عن الفلسفة السياسية التقليدية إذ كانت تميّز بين أنظمة الحكم بفضل معيار عددي وكمّي: هو عدد الذين يمارسون السلطة حقّا. يعود هذا التقليد إلى **أفلاطون** و**أرسطو** و**ماكيافلّي** وحتى هوبز، حتى لا نذكر إلاّ أهمّ الأسماء، وبالتالي يبدو سبينوزا أول فيلسوف سياسي أقدم على تأسيس الفرق بين النظام الديمقراطي والنظام الأرستقراطي على مفهوم المشاركة المتكافئة أو اللاّ متكافئة في السلطة، مميّزا بين «أن تكون مختارا»، أي أن يمنحك شخص آخر السلطة، وأن «يكون لك الحق في السلطة».

ولئن كان سبينوزا يؤكد على معيار الاختيار ـ إذ يتحقق عن طريق التصويت العمومي السرّي أو بفضل القرعة[2] ـ فهو يضيف له معيارا تكميليا هو معيار العدد[3]. ولئن كان عدد الذين يمارسون السلطة ليس بمفرده معيارا كافيا لتمييز الحكم الأرستقراطي عن أنظمة الحكم الأخرى، إلا أنّ هذا لا يقلّل من أهمّيته. «إذ هنا يكمن الاختلاف الرئيسي بين الدولة الأرستقراطية والدولة الديمقراطية. ففي الدولة الأرستقراطية يخضع حقّ المشاركة في الحكم لمبدإ الاختيار فحسب، بينما يكتسب الفرد هذا الحقّ في الدولة الديمقراطية بالولادة أو بالحظّ (كما سأبيّن ذلك في أوانه). وعلى هذا الأساس فحتّى لو عُـدَّ الشعب بأسره من طبقة الأشراف، فطالما لم يكن ذلك بحكم حقٍّ وراثي، أو بحكم حقٍّ قابل للتفويض

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 1.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرتان 27 و28.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 13.

بمقتضى بعض القوانين العامّة، فإنّ الدولة تبقى أرستقراطية، إذ لا أحد يدخل في زمرة الأشراف إلاّ عن طريق اختيار مقصود»[1].

فهذان المعياران المتكاملان، أعني الفوز بالحكم عن طريق الاختيار أو الانتخاب وأن يكون هذا الحكم بأيدي عدد محدود من الأفراد، إنما هما ما يفصل الحكم الأرستقراطي عن بقية أنظمة الحكم. إلا أنّ الشرط الذي لا مندوحة عنه لاستقرار الحكم هو أن يوجد أكبر عدد من الأشراف، ممّا يحول دون تحوّل الأرستقراطية إلى ملكية ويحمي الدولة من الضعف والوهن الناتج عن تقاسم السلطة بصورة لا محدودة. بقي أن يكون تحديد هذا العدد بالنظر إلى مدى اتّساع الدولة. وفي هذا السياق، يدشّن سبينوزا، في هذا الفصل من **الرسالة السياسية**، إشكالية ستطرح لاحقا في الفلسفة السياسية الفرنسية في القرن الثامن عشر، لدى **منتسكيو**[2] ولدى **روسو**[3] إذ يقيمان علاقة ضرورية بين المعطيات الإقليمية والديمغرافية للدولة ونوع الحكم الذي يلائمها. لكن رغم هذه الإشكالية المشتركة فإنّ الحلول التي يقدّمها سبينوزا و**منتسكيو** و**روسو** حلول متباينة. وسنكون مخطئين لو أردنا، من منطلق هذه الإشكالية المشتركة أن نبحث عن تماثل تام بين مذاهب هؤلاء الفلاسفة الثلاثة. وفعلا فإنّ **منتسكيو** يرى أنّ من طبيعة الجمهورية الديمقراطية أو الأرستقراطية أن تقوم في أرض صغيرة وإلاّ ما كتب لها البقاء والتعمير. فالحكم الجمهوري يكون مناسبا للدولة الصغيرة الحجم، بينما الحكم الملكي يكون مناسبا للدولة المتوسطة الحجم[4]. وإنّا نجد نفس الملاحظة لدى **روسو**، إذ يرى أنّ الحكم الديمقراطي يطلب أرضا قليلة الاتساع، والحكم الأرستقراطي لا تناسبه «لا الدولة الصغيرة جدّا ولا الأمّة العظيمة»[5]، والحكم الملكي يكون أكثر ملاءمة للدول العظمى[6]. لكن يستخدم **روسو** معيارا آخر في

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 1. نجد عند **روسو** أيضا هذا المعيار الذي على مقتضاه يتمّ اختيار الحكّام، بما هو علامة مميّزة للأرستقراطية (**العقد الاجتماعي**، الباب الثالث، الفصل 5).
2. منتسكيو، **روح الشرائع**، الباب الثامن، الفصول 16 و17 و19.
3. روسو، **العقد الاجتماعي**، الباب الثالث، الفصول 3-5-6-8-9.
4. منتسكيو، **روح الشرائع**، الباب الثامن، الفصول 16 و17 و19.
5. روسو، **العقد الاجتماعي**، الباب الثالث، الفصل 5.
6. روسو، **العقد الاجتماعي**، الباب الثالث، الفصل 6.

تصنيف أشكال الحكم: هو عدد الهيئات الوسيطة التي تحكم وتتقاسم السلطة التنفيذية[1]. ومن هذا المنظور، يقف **روسو** في صفّ سبينوزا، إذ يميّز كلاهما بين الأنظمة السياسية لا فقط بناء على معيار المعطيات الإقليمية بل كذلك على معيار العدد، عدد الذين يشاركون في الحكم بعنوان أو بآخر.

وفي مستهلّ بحثه للحكم الأرستقراطي، يقارن سبينوزا بينه وبين الحكم الملكي مبرزا الفرق، بل التقابل والتعارض بينهما. ورغم أنّ سبينوزا ينظر إلى هذا الفرق من أربع زوايا مختلفة، إلا أنّه بوسعنا إختزاله في نقطة واحدة: فالحكم الأرستقراطي إنما هو يمارس سلطة مطلقة تختلف عن سلطة النظام الملكي؛ إذ لئن كان النظام الملكي لا ينفر من وجود مجلس بقدر ما أنّه يستدعيه، فإنّ مجمع الأرستقراطيين أو الأشراف لا يعبّر عن حاجته إليه. فالأرستقراطيون إنما يمسكون الحكم باستمرار، ولا تعود السلطة إلى الشعب لأنّ «السلطة متى تمّ تفويضها إلى المجلس لن تعود إلى الشعب أبدا، على خلاف ما يحدث في النّظام الملكي، مثلما بيّنّا في الفقرة 25 من الفصل السابق». إذًا تبقى عظمة الطبقة الأرستقراطية ثابتة، ويكون لإرادتها قوة القانون. ولا يفوتنا ما في المقارنة التي يقيمها سبينوزا بين الحكمين الأرستقراطي والملكي من جدّة وطرافة في عصره، سواء وضعناها جنبا إلى جنب الفلسفة السياسية الكلاسيكية الموروثة عن **أرسطو** أو حتى إلى جنب فلسفة هوبز. فـ**سبينوزا** يعرّف النظام الأرستقراطي كما يلي: «...وهكذا فإنّنا نستنتج أنّ السلطة الموكولة إلى المجلس المتعدّد الأعضاء سلطة مطلقة، أو تكاد؛ إذ لو وُجدت سلطة مطلقة حقّا، لكانت سلطة الشعب[2] بأسره»[3]. ومن هذا المنطلق يقدّم سبينوزا اعتراضا رئيسيا على النظام الأرستقراطي، حتى قبل أن يحدّد مبادئه الجوهرية. إنّ ما يلاحظه هو أنّه في الحكم الأرستقراطي تقدم فئة من الشعب على

1. روسو، **العقد الاجتماعي**، الباب الثالث، الفصل 7.

2. تعبّر هذه الملاحظة بكامل الدقة عمّا يميّز نظرية هوبز في الحكم المطلق عن نظرية سبينوزا: «المطلق»، عند هوبز، يعني «الموكول إلى فرد واحد»؛ وهو يعني عند سبينوزا «المشترك بين الجميع». انظر سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الباب الثامن، الفقرة 3، مكتبة La Pléiade، الملحوظة رقم 3 لـمادلان فرانساس: «يضاف المقطع (يتعلق بآخر جملة من الفقرة الثالثة) إلى كلّ المقاطع التي ذكرنا للبدء في دراسة عامة لمذهب الديمقراطية لدى سبينوزا».

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 3.

اغتصاب واحتكار الحكم الذي من المفروض أن يكون لكافة أفراد الناس؛ فهكذا يمكن أن نمنح دلالة «ديمقراطية» للملاحظة الأخيرة في الفقرة الآنفة الذكر والتي تصلح خاتمة لهذه الفقرة الثالثة من الفصل الثامن، حيث يجدّد سبينوزا تأكيده أنّ النظام الديمقراطي، حيث يكون الحكم قاسما مشتركا بين كافة أفراد الشعب، هو أكثر الأنظمة ملاءمة للنظام السياسي الأمثل، أي أنه أكثرها تلاؤما، من حيث طبيعته ومصدره، مع التحليل العقلاني للسلطة العليا.

أوّل ما يقتضيه النظام الأرستقراطي هو إقصاء الشعب من مناصب الحكم ومنعه من ممارسته بأيّ وجه من الوجوه، وألاّ يكون له مقعد في المجلس، وألاّ يقوم بالانتخاب[1]. ويرى سبينوزا أنه يوجد تناقض في صلب النظام الأرستقراطي: إذ لئن كان مجلس الأشراف هو وحده الذي يحقّ له، من حيث المبدأ، أن يمارس السلطة بصورة مشروعة، فإنّ هذه السلطة تصبح فيه سلطة مطلقة[2] أو، على الأقل، تكون فيه ممارسة السلطة بَعْدُ مطلقة، لأنّه لا أحد باستثناء مجلس الأشراف، الذي تكون لإرادته قوّة القانون، يملك أيّ جزء من السلطة، فضلا عن أنّه لا يقع استفتاء الشعب بالمرّة. لكن ما نلاحظه في الواقع التاريخي الملموس هو أنّ النظام الأرستقراطي لا يظهر أبدا بهذا المظهر: إذ يحدث لأفراد الشعب، بعد إقصائهم من الحكم، أ، يفتكّوه بالعنف. ممّا يخوّل لـ**سبينوزا** باستنتاج أمر أساسي في مذهبه عن حرية الشعب السياسية التي لا يمكن التنازل عنها أبدا: فحتّى لو لم يعترف نظام سياسي بحق الشعب في الحرية وفي المشاركة في الحكم، فإنّ الشعب سيفرض حقّه هذا بنفسه، وقد يكون ذلك بالعنف؛ وبعبارة أخرى فإنّ إثبات الشعب لذاته لا يكون إلا- إثباتا سياسيا؛ وإنّ حرية أفراد المجموعة السياسية ومشاركتهم في الحكم إنما هما التعبير السياسي عن **كوناتوسهم**. يقول سبينوزا: «أمّا ما يحول دون أن يصبح هذا الحكم في الواقع العملي حكما مطلقا، فهو خوف أصحاب السلطة من الشعب. ولذا فإنّ الشعب يحتفظ بجانب من الحرّية لا ينصّ عليها القانون، إلاّ أنّه يطالِب بها ضمنيّا ويتمسّك بها لنفسه»[3]. إذًا يشكّل

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 4.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 3.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 4.

الجمهور خطرا يحدق بالنظام الأرستقراطي؛ ممّا يضطرّ صاحب السلطة ـأي المجلس الأرستقراطي ـ، مثلما سنتبيّن لاحقا، أن يكوّن جيشا من المرتزقة[1] يجابه به الجمهور ويجعل منه مِصدّا بين الحاكم والمحكومين الذين أصبح يتعذّر حكمهم. ومن هذا المنطلق يبدو أنّ سبينوزا يدين بصورة ضمنية[2] نظام الحكم الأرستقراطي حتى قبل أن يعرض لمبادئه.

ولتحديد مبادئ هذا النظام، يلجأ سبينوزا إلى منهج المقارنة ويستخدم النتائج التي سبق أن تحصّل عليها من خلال بحثه النقدي لمبادئ النظام الملكي الأساسية. وبعبارة أوضح فإنّ سبينوزا يترك جانبا المبادئ التي لا تلائم إلا النظام الملكي ويعكف على تحليل المبادئ المتعلقة بالنظام الأرستقراطي دون سواه. وتحدوه في هذا التمشّي المزدوج فكرة واحدة: فالمطلوب من هذه المبادئ الجديدة إنما هو تحديد الوسائل والمؤسسات القادرة على تحقيق السلم والأمن في الدولة. وفي هذا إثبات إضافي لطرحنا المتعلق، في نسق سبينوزا السياسي، بالغرض من دراسة الأنظمة السياسية: فـ**سبينوزا**، إذ يتعدّى التمييز التقليدي بين مختلف الأنظمة، يرمي إلى رسم «أنموذج» دستوري يصلح لأيّ شكل من أشكال الحكم ويساعد الدولة على الاستقرار وعلى تجاوز الصراعات القائمة دائما في كل دولة وإن كانت لا تظهر في شكل صراعات مسلّحة. كتب سبينوزا محلّلا نظام الحكم الأرستقراطي: «يجب إذًا، أثناء تحديد المبادئ الأساسية للدولة الأرستقراطية، الحرص على أن تقوم هذه المبادئ على إرادة المجلس الأعلى وسلطته لا غير، بحيث يكون هذا المجلس مستقلاّ قدر الإمكان ولا يخشى العامّة إطلاقا. فحتّى نحدّد هذه المبادئ، لنبحث أوّلا في مبادئ السّلم الخاصة بالدولة الملكية والتي لا تنطبق على الدولة الأرستقراطية. فإذا وجدنا بديلا مكافئا لها وملائما للدولة الأرستقراطية، وإذا أبقينا على المبادئ الأخرى الآنفة الذكر، نكون قد قضينا لا محالة على كلّ أسباب الفتنة أو، في جميع الحالات، لن يكون استتباب الأمن في الدولة

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 9.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 4؛ حيث تقول **مادلان فرانساس** (ملحوظة رقم 1): «لكن كون العامة تبقى عمليّا مصدر خطر على السلطان الأرستقراطي، فهذا ما يجعلنا نتساءل. إذ لا ينبغي أن نرى في هذه الملاحظة مجرّد بُند شكلي. فلمواجهة هذا الخطر لا بدّ من تكوين جيش من المرتزقة لمقاومة الرعايا... ! فهيهات أن نجد حجّة أعظم من هذه للتنديد بنظام الحكم هذا !»

الأرستقراطية أقلّ ممّا هو عليه في الدولة الملكية؛ بل على العكس من ذلك، ستحقّق الدولة الأرستقراطية أمنًا أشدّ وسيكون وضعها وضعا أفضل...»[1].

لمّا كان الجيش هو الذي يسهر عادة على أمن الدولة، كان على سبينوزا أن يحلل بكامل الدقة طبيعته وتركيبته ووظيفته. ولمّا كانت وظيفته، ضمن النظام الأرستقراطي، أن يضمن تفوّق النبلاء على الدهماء، أي على الجمهور المجرّد من حقوقه السياسية، كان لا بدّ أن يتكوّن من أفراد آخرين زيادة عن الرعايا[2]. ولئن كان سبينوزا قد أقصى المرتزقة من الجيش الملكي، فهو لا يقصيهم من جيش النظام الأرستقراطي. وإنّ أحد المعايير التي تفيد في اختيار أعضاء مجلس النبلاء هو معيار تقني: إذ ينبغي أن يكون للنبلاء معرفة جيّدة بالفنّ العسكري[3]. وعلى ذلك يبدو لنا أنّ سبينوزا لا يتخلّى عن فكرة رئيسية في مذهبه السياسي، ألا وهي أنّ جيش المرتزقة، إذ يتألف من الأجانب، المتعوّدين على استعمال العنف، المتّحدين ضدّ غيرهم، الحقودين الطموحين الجشعين، هذا الجيش إنما يكون وجوده في الدولة علامة على اضطرابها وعلى الداء القاتل الذي ينخر كيانها. إنّ جيشا من المرتزقة لا يشكّل أبدا أداة قوّة وعامل استقرار في الدولة. وعلاوة على ذلك فهناك بنود في الفقرة التاسعة من الفصل الثامن تقرّر الطبيعة العسكرية أصلا للنظام الأرستقراطي، أي طبيعته المناقضة للسياسة وللمدينة. ولعلّ الاختلاف والتقابل الجوهري بين النظام الأرستقراطي والنظام الملكي يتمثل في وجوب معرفة كل أعضاء مجلس النبلاء، في النظام الأرستقراطي، بالفنّ العسكري. وفعلا، ففي النظام الملكي، لا يكون ارتقاء المستشارين إلى الحكم مشروطا بمعرفة الفنّ العسكري، وإنما بمعرفة القانون والاقتصاد. فقد يحدث للنظام الملكي أن يتحوّل، عرضا، إلى نظام عسكري وأن يزول ويهلك كدولة، إلا أنّه ليس في جوهره نظاما عسكريا. وإنّ سبينوزا، إذ يحلل

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 7.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 9. يستعمل سبينوزا لفظ subditis، أي الرعايا الذين يخضعون للقانون وللسلطة ولا يشاركون في إعدادهما ولا في ممارستهما.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 9: «كما أنّها [القوانين] تجعل من الإحاطة بفنون الحرب شرطا ضروريا للانضمام إلى طبقة الأشراف».

المنشآت السياسية والاجتماعية للنظام الأرستقراطي، يعرض "نسخة غير ناجزة» للنظام الملكي. ويتأكّد ذلك طوال الفقرات التالية للفقرة التاسعة من الفصل الثامن، حتى نهاية االفصل.

يتطلب بقاء الدولة الأرستقراطية الإبقاء على الملكية الخاصة، إذ ينبغي أن يكون الرعايا مالكين عقاريين يدفعون الضريبة للدولة ـ «لمّا كان الجميع من الأجانب، ما عدا الأشراف، فإنّه لا يمكن إبقاء الحقول والدّيار والأراضي أملاكًا عامّةً وتسويغها للمتساكنين مقابل معلوم سنويّ دون أن يشكّل ذلك خطرا على الدولة كلّها. فالرّعايا، إذ لا يشاركون إطلاقا في الحكم، لن يتردّدوا في هجر المدن متى حلّت بهم مصيبة، سيّما إذا سُمح لهم بنقل ممتلكاتهم حيثما شاؤوا. وعلى ذلك فإنّه لا ينبغي إكراء الحقول والأراضي للرّعايا، بل الأنسب بيعها لهم...»[1]. فملكية الأرض إنما هي طريقة لجعل الأرستقراطيين يتعلقون بالدولة وبأرض الوطن، وإلاّ هجروها لأتفه الأسباب ولأقلّ الاضطرابات، إذ لا تربطهم بالدولة روابط أخرى: ففي النظام الأرستقراطي يعيش كل السكّان، باستثناء النبلاء، كما لو كانوا أجانب. وهكذا فالأرستقراطية هي النظام السياسي الذي يكون فيه جزء من السكّان ـ قد يزيد وقد ينقص ـ محروما من الحقوق السياسية. ولذا يكون من المناسب أن يُمنح في مقابل ذلك، لغاية النجاعة السياسية والمصلحة والاجتماعية، وليس لغاية العدل، حقوقا اقتصادية. فهذه الحقوق الاقتصادية من شأنها أن تستعيد التوازن السياسي، بضرب من التعويض، بين الذين يتولّون الحكم والذين لا يسهمون فيه بأيّ وجه من الوجوه، ممّا يزيد في توثيق الروابط الاجتماعية.

ويؤكّد سبينوزا على وجوب المحافظة على هذا التوازن إذ يكتب في خاتمة الفقرة 11: «فلا بدّ إذًا من البحث عن السّبل الكفيلة بالحيلولة دون انحصار السلطة تدريجيا بين أيادٍ أقلّ، وجعل عدد الأشراف يتزايد بنسبة مكافئة لاتّساع رقعة الدولة، وتحقيق المساواة بين الأشراف قدر الإمكان، والتعجيل في تصريف أعمال المجلس، والسّهر على المصلحة العامّة، وأخيرا منح الأشراف، أي المجلس، قدرة أعظم من قدرة الجمهور، من غير أن يلحق هذا الجمهور أيّ أذى»[2]. فالمطلوب إذًا، في رأي سبينوزا،

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 10.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 11.

أن يكون للدولة، ولا سيما الدولة الأرستقراطية ـ لكن يصدق ذلك على كل نظام آخر ـ مؤسسات قادرة على تحقيق توازن القوى واشتغالها[1]:

1 - توازن بين المحكومين وفريق الحكام الضيّق، أي بين الرعايا وأعضاء الحكومة، حتى يكون للجميع منفذ إلى نوع من «المشاركة الذاتية»[2] إذا حُرموا من المشاركة الفعلية.

2 - توازن بين مختلف أجهزة الحكومة وكل الأعضاء الذين يمارسون الحكم.

3 - توازن بين قوّة «صاحب السلطة» وقوّة الدولة، مهما طرأ من التحوّلات. يا له من نصّ عجيب ينبئ بنصّ **روح الشرائع** لـ**منتسكيو**[3]، نصّ حول «توزيع السلطة» كما حصل في الدستور الإنغليزي، باعتباره السبيل الوحيد لممارسة الحرية السياسية.

ولمّا كان سبينوزا يريد أن يكون اشتغال الدولة الأرستقراطية بلا عراقيل، فقد وضع لها قاعدة أرادها الأولى، إذ تضمن نسبة لا ينبغي أن تتغيّر كثيرا ـ وإلاّ فُقد التوازن ـ بين عدد النبلاء وعدد «الدهماء». لقد عبّر سبينوزا كما يلي: «القانون الأوّل لهذه الدولة هو ذلك الذي يضع نسبة محدّدة بين عدد الأشراف وعامّة الشعب. وينبغي تعيين هذه النّسبة بنحوٍ يجعل عدد الأشراف يتضاعف بصورة مكافئة لعدد أفراد الشعب (انظرْ الفقرة الأولى من هذا الفصل)»[4]. ويشير سبينوزا إلى أنّ هذه النسبة يجب

---

1. إنّ وجهة نظر سبينوزا حول أفضل بنية سياسية واجتماعية في أيّ نظام سياسي كان، تعرّف توازن المؤسسات لا بحدود السكون وإنما بحدود النشاط والحركة. فالتوازن السياسي إنما هو حاصل الاشتغال المنسجم للمؤسسات مهما كان تعقيدها.

2. يمكن تعريف هذه المشاركة الذاتية للمواطنين بالعبارة المستعملة في لغة العلم السياسي، عبارة «الكفاءة السياسية الذاتية» للمواطنين. وتتجلى هذه الكفاءة السياسية الذاتية من خلال الشعور أو الاقتناع، المشترك بين كافة أفراد المجموعة، بأنّ السلطة يجوز أن تكون مشتركة: ممّا يتلو عنه «توسيع حقل اهتمامات العموم». وفي صورة حصول هذا الاقتناع يزول الاعتقاد بأنّ العنف هو الوسيلة المناسبة لتغيير الوضع السياسي، دونما الاقتصار مع ذلك على دور سلبي. انظر ج.ن. روسنو، «السلطة السياسية والشقاق»:

J.N. Rosenau, « Autorité politique et dissension », dans *Dialogue*, Washington, 1972, vol. 3, N° 3, pp. 35-36.

3. منتسكيو، **روح الشرائع**، الباب الحادي عشر، الفصل 7.

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 13.

أن تكون من 1 إلى 50 وليست أبدا أقلّ من هذا العدد. ذلك لأنّ الخطر يتمثل في النزوع إلى تركيز كل السلط بين أيدي عدد قليل من الحكّام، بينما يزداد عدد المحكومين طردًا: فالأرستقراطية قد تتحوّل هكذا إلى ملكية[1]. وليست هذه الإشارة ثمرة تأمّل نظري بقدر ما هي مترتبة عن ملاحظة الأحداث التاريخية: فهذا الانتقال من نظام الحكم الأرستقراطي -أو بالأحرى الأوليغارشي- إلى نظام الحكم الملكي، كان في **هولندا** تحت الدرس في الفترة التي كان فيها سبينوزا عاكفا على إنجاز **الرسالة السياسية**[2]. كان لهذا الظرف التاريخي وقع على فكر سبينوزا، ممّا حداه إلى اعتبار ازدياد عدد النبلاء أمرا ملائما لاستقرار النظام الأرستقراطي عموما، ولاستقرار الجمهورية الأوليغارشية في **المقاطعات المتحدة** بوجه خاص. ذلك لأنّ الأرستقراطية، لو كان لها ذلك، لاقتربت من الكمال السياسي الذي يبقى مثاله الأعلى هو الديمقراطية: فهاهنا ما يومئ إلى التوجّه الديمقراطي العميق لفكر سبينوزا السياسي؛ وليس الأمر مجرد مفارقة يتلهّى بها صاحب فكرٍ ألمعيٍّ مثله[3].

ويقوم المبدأ الثالث المنظّم للحكم الأرستقراطي على أمرين اثنين. يتعلق الأمر الأول بالسهر على عدم تركيز السلطة السياسية بين أيدي مجموعة دون سواها، عن طريق قانون انتخابي غير محكم؛ ويتعلق الثاني بمعالجة سوء التصرف في شؤون الدولة وعدم أهلية بعض حكّامها، بفضل تدابير مواتية[4].

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 12.

2. P. Geyl, *The Netherlands in the 17th Century*, Part Two, 1648-1715, VI, F, 1, p. 147 : « In 1674, after Grave too had been retaken, the States of Holland expressed their gratitude for the liberation of the territory by passing a resolution making the Stadholdership hereditary. William... used the rights of his office in filling vacancies in the town councils and in the annual appointment of magistrates in order to form a party for himself among the townauthorities ».

3. لشرح هذه المفارقة، انظر **مادلان فرانساس**، «الحرية السياسية عند سبينوزا»، ص. 328: «...إحدى المزايا الكبرى **للرسالة اللاهوتية السياسية** تتمثل في تعريف الحكم المطلق، إذ لا يتحقق إلاّ في حالة حكم الشعب للشعب، لا غير»

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرات 14-15-16.

ورابعا يقتضي استقرار النظام الأرستقراطي أن يمارس مجلس النبلاء وظائفه بنفسه، لا أن يفوّض سلطته إلى غيره، وإن أوكلت لهم إدارة الشؤون اليومية. فالسلطة العليا للمجلس الأرستقراطي إنما هي في ذات الوقت سلطة تشريعية (تتمثل وظيفتها في سنّ القوانين وإلغائها وفي تعيين النبلاء) وإدارية (أو تنفيذية): «إنتخاب كل موظّفي الدولة»[1]. فهذه السلطة المزدوجة لا بدّ أن تتمّ ممارستها من طرف المجلس الأرستقراطي وألاّ يقع تفويضها إلى أيٍّ كان. فلو تخلّى عنها مجلس الأشراف النبلاء، يكون قد تخلّى عن نفوذه، ويكون قد غيّر بالتالي من نظام الحكم السياسي ذاته.

ويميّز سبينوزا بين وظيفتين للسلطة العليا، وإن كان يعتبرها لا تتجزّأ؛ فالسيادة تمارس من خلال سلطتين اثنتين، التشريعية والتنفيذية. وفي تحليله للأرستقراطية، كما في تحليله السابق للملكية، يتناول سبينوزا تصوّرا حديثا في الفلسفة السياسية، يتمثل في التمييز بين السلط. فوظيفة المجلس، في النظام الملكي، تتمثل في السهر على قوانين الدولة الأساسية، وسنّ القوانين والقرارات، وتعيين الموظفين، بينما تكون وظيفة «اللجنة الدائمة» المنبثقة عن المجلس هي تدبير الشؤون اليومية للمدن. وكذا الشأن في النظام الأرستقراطي: حيث يفوّض أعضاء المجلس الأرستقراطي تدبير الشؤون اليومية إلى أفراد من الشعب غير أرستقراطيين، تقتصر وظيفتهم على تنفيذ قرارات النبلاء وتطبيق قوانين الدولة، دون المشاركة أبدا في إعداد هذه القوانين وسنّها.ولا يمكن أن يُمنح هؤلاء اللاّ نبلاء أكثر من هذه الوظيفة الإدارية أو التنفيذية.وعلى العكس، تكون الوظائف التشريعية من مشمولات المجلس الأرستقراطي دون سواه: فلو فوّض وظائفه لطبقة أخرى، زالت الدولة الأرستقراطية وانتهت. وتكشف هذه الملاحظة عن رأي سبينوزا في استقرار النظام الأرستقراطي: فمن طبيعة هذا النظام أن يكون أكثر تقلقلا وهشاشة من النظام الملكي أو الديمقراطي. ومن منظور سبينوزا ليست هذه أقلّ عيوبه.

ولتجاوز هذا العيب، يقترح سبينوزا تدبيرا رابعا: تأسيس «مجلس نقابات» للسهر على حفظ قوانين الدولة الأساسية[2]. ومن مشمولات هذا المجلس

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 17.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرات 20-21-22-23-24-25.

«استنطاق كلّ موظّف من موظّفي الدولة ومساءلته عمّا اقترفه ضدّ القانون ومحاكمته وفقا للشرائع القائمة»[1]. فهو عبارة عن «محكمة إدارية» تتمثل وظيفتها في «حماية قوانين الدولة، المتعلقة بالمجالس والموظفين، من كل تجاوز»[2]. ويتمثل دور هذه المؤسسة في مراقبة إدارة الشؤون العمومية ومنع أيٍّ كان، في الدولة الأرستقراطية، من التطاول على القوانين، وإن كان عضوا من أعضاء المجلس الأعلى. وتقوم ملاحظات سبينوزا هذه على بديهية عزيزة عليه إذ يؤكّد عليها في تحليله للنظام الملكي[3] والأرستقراطي، كما يذكّر بها في **الرسالة اللاهوتية السياسية**[4]: يبقى استقرار الدولة أساسا رهن سلامة دستورها الأساسي ورهن احترام قوانينها وتطبيقها تطبيقا صارما ولاسيما في تدبير الشؤون العمومية اليومية. وإنّ ما يضمن المساواة السياسية والحقوقية بين الحاكم والمحكوم وما يضمن الحرية السياسية لكافة أفراد المجموعة هو ألاّ يبقى أحد فوق القانون وألاّ يتطاول أحد على القوانين باعتبارها تعبّر عن السلطة العليا. وضمانا لاحترام الدستور والقانون، لا بدّ من إقامة مؤسسات للمراقبة[5]، مراقبة الممارسة الشرعية للسلطة من طرف من يمسكها، سواء أكان الملك أو الأشراف أو القضاة أو الموظفون. يلعب مجلس النقباء، في الأرستقراطية، نفس الدور الذي يلعبه المجلس الأعلى في الملكية وهو نموذج كادت أن تحققه دولة **آراغون** في فترة معيّنة من تاريخها حيث كانت اللجنة الدائمة تنظر فيما إذا كانت الأحكام التي تصدرها المحكمة موافقة أم غير موافقة لقواعد القانون[6]. ويتطلّب دعم قرارات مجلس النقباء الاتّكاء على قوّة للتدخل، بمعنى أنّه يحقّ للمجلس أن يستنجد بالجيش إذا لزم الأمر لإدخال قراراته حيز التنفيذ. فالحقّ بغير قوّة لا يبقى حقًّا[7].

وعلاوة على ذلك ولغاية دعم القوانين الأساسية حتى تبقى محفوظة من كلّ تحوير «لا دستوري»، يدعو سبينوزا إلى اعتبار كلّ بادرة لإعادة النظر،

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 20.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 20.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 26؛ والفصل السابع، الفقرة 30.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 859-860، 865-868.
5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرتان 19 و20.
6. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 26.
7. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 23.

«ضمن المجلس الأعلى، في قانون من القوانين الأساسية، كالمطالبة مثلا بالتمديد في مدّة سلطة أحد الجنرالات أو التقليص من عدد البطارقة»، على أنها جريمة «قدح في الذات الملكية»[1]. فجريمة كهذه ينبغي أن يكون عقابها شديدا: كمصادرة الأملاك، والحكم بالإعدام. لا بدّ أن يكون العقاب شديدا، بل قاسيا، حتى يكون عبرة للمخالفين وينتبه الجميع إلى خطورة مثل هذا الفعل على النظام؛ لا بدّ من تقديمه للجمهور على أنّه جريمة، حتى يتمّ الربط في ذهن عامّة الناس باستمرار بين الخرق لقوانين الدستور وجريمة القدح في الذات الملكية. وبهذه الصورة يقرر سبينوزا مرة أخرى ما معنى أن يكون قانون الدولة فوق كل اعتبار. فمثل هذه الجرائم تتمثل بالأساس في إحداث تغيير في الدستور أو في أيّ مؤسسة قانونية أو سياسية أخرى من قبل بعض الأفراد وبمبادرتهم الشخصية[2]. لكن يكون كل اقتراح للتعديل والإصلاح أمرا مشروعا متى كان مدعوما من طرف الأغلبية الساحقة للمجلس الأعلى. وبناء على هذه التعليمات المختصرة التي يقدّمها سبينوزا بشأن وظيفة مجلس النقباء، يمكن أن نستخلص أنّ هذا المجلس، باعتبار أنّ دوره يتمثل في حفظ قوانين الدولة الأساسية، يشتغل بوصفه مجلسا دستوريا[3].

ويبقى مجلس النقباء، المتألّف من بعض الأشراف، تابعا للمجلس الأعلى لكلّ الأشراف. ويدعو سبينوزا إلى أن يعامل هؤلاء النقباء بوصفهم قضاة في خدمة الدولة الأرستقراطية دون سواها: فلا يتقاضون أجرا من غيرها، بحيث لا تكون لهم مشاكل مادية ويتفرّغون تماما لمهمّتهم الرئيسية، ألا وهي السهر على حماية القوانين وعلى أمن الجميع؛ فبناء على حجّة كهذه يعلل سبينوزا، في حديثه عن النظام الملكي، وجوب تأجير الشعب لأعضاء المجلس. إنّ سبينوزا يعتبر تأجير القضاة من طرف الدولة ضمانا إضافيا لاستحثاثهم على البذل والعطاء. وفي الحقيقة هناك بديهية

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 25.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 19: «ولمّا كانت سلطة الدولة العليا بين أيدي المجلس ككل، لا بين أيدي كلّ عضو على حدة، كان لا بدّ للأشراف أن ينصاعوا للقوانين كيما يؤلّفوا جسدا واحدا تحرّكه روح واحدة».

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 26. إنّ وظيفة النقباء هي أن «يحافظوا على قوانين وطنهم من كل خرق وأن يسهروا على الصالح العام».

واحدة وراء هذين التحليلين: فبالربط بين مصالح القضاة الفردية والمصلحة العامة للمجموعة تضمن الدولة نزاهة الأعمال المبذولة[1].

إنّ النظام الأرستقراطي، شأنه شأن النظام الملكي، تحكمه مجالس. وهذه المجالس لا يكتب لها البقاء ولا تكون ناجعة حقّا إلا إذا كانت قراراتها مشتركة وكان اشتغالها متّسقا وكانت اختيارات الحكومة تعبّر حقّا عن توافق حكّامها: وباختصار، إلا إذا كان أسلوب الحكم جماعيا، لا قولاً فقط، بل عملاً كذلك. فهذه فكرة رئيسية من أفكار سبينوزا عن طبيعة الحكم: فالحكم لا يكون إلا جماعيا، بمعنى أنّ كل التدابير القانونية التي يقع تبنّيها لا بدّ أن تترتب عن استشارات ومداولات وحتى عن التصويت إن لزم الأمر، سواء في الحكم الملكي أو في الحكم الأرستقراطي.

وكما أنه يوجد، في النظام الملكي، ثلاثة مجالس للسهر على تدبير الشؤون العمومية، فإنه يوجد أيضا، في النظام الأرستقراطي، عدد من المجالس تلعب نفس الدور. ففي النظام الأرستقراطي، يكون «مجلس المستشارين» تابعا للمجلس الأعلى[2]. وإنه يلعب دورا مكمّلا لدور مجلس الأشراف الذين يملكون وحدهم حقّ سنّ القوانين وإقرار الحرب والسلم وفرض الضرائب. فهو يدير الشؤون العامة، كتنفيذ القوانين وتدابير عامة أخرى يقررها المجلس[3]، كما يعجّل بالأمور الجارية ويضطلع بوظيفة شبيهة بوظيفة اللجنة الدائمة المنبثقة عن المجلس في النظام الملكي. وللمستشارين دور آخر لا يقلّ أهمّية عن الأوّل مع أنه ليس بارزا مثله: إذ يحافظون على السلم ويتحاشون الحرب، ممّا يشجّع على التجارة وعلى ازدهار الدولة. إلا أنهم لا يقررون بمفردهم متى تكون الحرب ومتى يكون السلم، بل المجلس الأعلى هو الذي ينبغي أن يصادق على قراراتهم[4]. هذا

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 14؛ والفصل الثامن، الفقرة 24.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 24. يحدّد سبينوزا تركيبة مجلس المستشارين ووظيفته وطريقة انتخاب المستشارين وما هي أجورهم، في الفقرات 29-30-31-32-33-34-35-36 من الفصل الثامن.

3. عن السلطة العليا إذ لا يمكن التنازل عنها، انظر سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السادس، الفقرة 37 وخاصة الفقرتين 17 و18 (عن السلطة التشريعية) والفقرة 24 (عن السلطة التنفيذية والإدارية) والفقرة 26 (السلطة القضائية).

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 29.

فضلا عن أنهم لا يمارسون أية وظيفة في الجيش[1]. وأمّا عن أجورهم، فـسبينوزا يقول: «ويجب أن تكون مكافأة الشيوخ (المستشارين) بما يجعلهم يرون مصلحتهم في السّلم، لا في الحرب. ولذا ينبغي أن يُمنحوا جزءا من مائة أو جزءا من خمسين من جميع البضاعة المستوردة أو المصدّرة في أثناء التعامل مع البلدان الأجنبية. ولا جرم أنّهم بهذه الطريقة سيتمسّكون بالسّلم قدر الإمكان وسيعملون دوما على تجنّب الحرب»[2]. فالسلم، في اعتقاد سبينوزا، مرغوب فيها جدّا لما تحققه للدولة من أمن وازدهار، ولا يجب أن نخشى أن ندفع الثمن باهضا في سبيلها.

وفي تصوره للأرستقراطية، يطبّق سبينوزا مبدأ توزيع السلط الذي طبّقه في تصوره للملكية، معيّنا الوظيفة القضائية في جهاز متميز عن الأجهزة الثلاثة الأولى، يطلق عليه اسم «المحكمة» أو «محكمة العدل»[3]. إلا أنّ المقارنة بين النظامين في الحكم تقف عند هذا الحدّ بسبب مبدأ من مبادئ السياسة السبينوزية، يتمثل في تنويع المؤسسات لغاية تنويع وظائف الدولة، تفاديا لاحتكار بعضهم للسلطة، وضمانا للعدل والمساواة أمام القانون، وتحقيقا للسلام والأمن. لكن يجب أن تكون المؤسسة القضائية، في النظام الأرستقراطي، على غير ما هي عليه في النظام الملكي، لأنّ لا بدّ لها من التأقلم مع طبيعة كل نظام. وعلى اعتبار هذا الاختلاف والتباين بين المخططات الدستورية لدى سبينوزا، فلا مندوحة عن طرح مشكل انتداب القضاة. فطريقة انتدابهم، في النظام الأرستقراطي، طريقة مغلقة، لأنّ الأرستقراطية كما يتصورها سبينوزا إنما هي نظام اجتماعي-سياسي «مغلق» يتمّ اشتغاله بإقصاء العناصر الغريبة عن الطبقة الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية التي تمسك بزمام الحكم. إنّ النظام الأرستقراطي ليس نظاما مفتوحا: فهو يرفض مشاركة كافة أعضاء المجموعة في العمل السياسي وفي تدبير الشؤون العمومية. إنه نظام تراتبي، حيث يتمّ كل إسهام في الحياة السياسية وفق معايير سياسية واقتصادية وإيديولوجية معيّنة هي التي تسمح بالارتقاء إلى مناصب الحكم. ولذلك لا يصحّ أن يكون القضاة، في النظام الأرستقراطي، إلا من بين الأشراف؛ بحيث

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 31.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 31.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 37.

يكون انتداب القضاة في حدود ضيّقة. هذه الممارسة الإقصائية تولّد لدى القضاة وتنمّي عندهم تحيّزا لأفراد طبقتهم، كما تضرّ بأفراد المجموعة الآخرين. وبهذه الصورة تصبح محكمة العدل محكمة الجور والظلم: «وفيما يتعلّق بمحكمة العدل فإنّه لا يمكن تأسيسها على نفس المبادئ الملائمة للنّظام الملكي (...). ذلك (حسب الفقرة 14 من هذا الفصل) لأنّ مبادئ الدولة الأرستقراطية ترفض اعتبار السّلالة أو العشيرة، ولأنّ القضاة المتخبين من بين الأشراف دون سواهم، مع أنّهم قد يمتنعون عن إصدار أحكام جائرة ضدّ بعض الأشراف خوفًا ممّن سيخلفهم في المنصب، إلاّ أنّهم لن يجرؤوا على معاقبة من يستحقّ العقاب، بل إنّهم سيبيحون لأنفسهم كلّ تصرّف ضدّ عامّة النّاس وسيسلبون أثرياءهم كلّ يوم»[1]. إنّ ما يعنيه سبينوزا بوضوح هو أنّ النظام الأرستقراطي أقرب من النظامين الملكي والديمقراطي إلى الإيقاع بالمؤسسة القضائية في الجور والظلم. وليس هذا أقلّ ما يقال عن عيوب هذا النظام.

كيف يقع تأمين استقرار الدولة بنجاعة؟ هذا هو السؤال الرئيسي الذي ينبغي أن يجيب عنه كل أسلوب في الحكم. وبالتالي يجب تصوّر هذا الأسلوب بالنّحو الذي يجعل كل مؤسسات الدولة تحقق، عمليّا، الغاية التي بدونها لا يبقى لا وئام ولا حياة اجتماعية، ألا وهي ضمان الحياة الآمنة للجميع وحفظ أرزاقهم تماما. ولكن هذه الغاية لا تتحقق إلا إذا تمّ احترام القانون وإطاعته ـأي احترام دستور الدولة العام والقوانين المترتبة عنه، وتلك الأوامر المنظّمة لحياة الناس العينيةـ من طرف معظم أفراد المجموعة. ويذهب سبينوزا إلى أقصى حدود منطق الحكم الأرستقراطي، هذا النظام السياسي المغلق، فيتصوّر جوابا على السؤال الذي طرحناه ثمّ يرفضه توّا: يتمثل في انتداب قضاة «غرباء» عن المجلس الأرستقراطي، أي قضاة غرباء عن الطبقة. وزيادة على هذا المشكل، يطرح سبينوزا بإيجاز ـولكن بشدّة، يا لها من شدّة!ـ مشاكل المساواة المدنية والقانونية للأقلّيات ـالموجودة في الواقع أو من وجهة نظر القانون، وسواء أكانت عرقية أو عقائدية أو سياسيةـ في الأنظمة السياسية اللاّ ديمقراطية التي تتحدّد سياستها كجملة من قواعد الحكم الموجّهة لجماعة سياسية[2]

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 37.

2. M. Weber, *Le savant et le politique*, p. 100.

وكطريقة «تنظيم لمختلف عناصر نظام اجتماعي ما»[1]، كما تقوم على تصوّر إقصائي مغلق للإنتماء الاجتماعي والسياسي. بقي أنّ سبينوزا هكذا يطرح، من منطلق أوضاع تاريخية خاصة، قضية سياسية أساسية لا تزال راهنة ولا يزال حلّها مفقودا إلى يومنا هذا: كيف نضمن مساواة كل المواطنين[2]، أو كل الرعايا[3] أمام القانون؟ لا يتعلق الأمر بمساواة مجردة أو صورية، وإنما بقابلية محاكمة كل أعضاء المجموعة بإنصاف وعدل. فهذه المساواة إنما هي الحدّ السياسي الأدنى الذي لا يمكن الهبوط تحته دون أن يهلك المجتمع السياسي وتزول الدولة. فعلى مثل هذه المطالب السياسية والقانونية اتّكأ ثوّار 1789 [4] والآباء المؤسسون للأمّة الأمريكية حين عكفوا على تحرير دساتيرهم.

وتعود أهمّية انتداب القضاة، في النظام الأرستقراطي، إلى طبيعة الوظيفة القضائية نفسها وإلى الدور الذي تلعبه في استقرار الدولة. وإنّ سبينوزا على يقين من أنّ استقرار الدولة لا يتحقق في غياب التشريع وغياب السلك القضائي[5]، لأنّ ما يمسك على المجموعة السياسية وحدتها إنما هي العلاقات المتبادلة التي يحكمها القانون والمعاملات القانونية العادلة، مع العلم أنّ المعاملات القانونية العادلة هي الشرط الضروري، وليس الكافي، لحياة المجموعة. لكن يبقى العدل، مع ذلك، هو «روح» الدولة[6]، كما يعبّر سبينوزا، وهو ما يمنحها الحياة. ولعلّ هذا التصور للعدل قد استلهمه سبينوزا إمّا من الرواقيين، أو من **أفلاطون** أو حتى من **أرسطو**؛ غير أنه تبنّاه وجعل منه قطب الرحى في تصوّره للأنظمة السياسية. ومن هذا المنظور

---

1. J. Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, ch. 1, p. 27.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 8. يذكّر سبينوزا بأهمّية المساواة كعامل من عوامل استقرار الدولة، كما يضع علاقة ضرورية بين المساواة والحرية السياسية: «...لا شكّ أنّ المساواة، إذ ينتج عن فقدانها بالضرورة فقدان الحرية...».
3. للتمييز بين المواطنين والرعايا، انظر سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثالث، الفقرة 1. وإنّا نجد نفس التمييز لدى **روسو** (**العقد الاجتماعي**، الباب الأول، الفصل 2).
4. عن التوافق بين فكر سبينوزا السياسي ومذهب الثورة الفرنسية لسنة 1789، انظر ج. باريزي، «سياييس وسبينوزا»، ص. 317.
5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الرابع، الفقرة 6؛ والفصل العاشر، الفقرة 9: «فإذا بقيت القوانين، بقيت الدولة بالضرورة».
6. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 9.

يتّضح لنا ما لجهاز القضاء من أهمّية بالغة في نظام الدستور: فوظيفة القاضي إنما تتمثل في تأويل القانون وتطبيقه[1]. ويجب على القضاة أن يردعوا الناس بعضهم عن بعض، «وعلى ذلك فإنّه يتحتّم عليهم حلّ النّزاعات التي تنشب بين الأفراد، أشرافا وعوامّ، وتسليط عقوبات على المجرمين، ولو كانوا من فئة الأشراف أو النّقباء أو الشيوخ، كلّما خرقوا القوانين التي ينبغي أن تبقى فوق الجميع»[2]. وتقتضي مهنة القضاء ألاّ ينحاز القاضي لهذا أو ذاك بسبب الانتماء الطبقي أو العرقي أو غيرهما؛ فهو مجرد حارس للقوانين. تقتضي مهنة القضاء إذًا عدم الانحياز، بمعنى أنه على القاضي، في رأي سبينوزا، أن يسلك «على مقتضى العقل السليم»، لا بدافع ميوله وأهوائه. لكن، كما يلاحظ سبينوزا، يندر حقّا، بل يستحيل أن يسلك القاضي سلوكا كهذا[3]، لأنّ البشر عموما ليسوا حكماء ولا ملائكة: ويختم سبينوزا الباب الخامس من **الإيتيقا** بالتأكيد على أنّ الفضيلة جميلة بقدر ما هي نادرة[4]. وليس حلّ هذا المشكل بسيطا ولا هيّنا، كما أنّ سبينوزا لا يطرحه بصورة مباشرة. لكن تجدر الإشارة إلى أنّ كل التدابير التي يقترحها سبينوزا بشأن أجور القضاة[5] ومدّة ولايتهم[6] وعددهم[7]، إنما هي ترمي إلى تحقيق استقلاليتهم عن كل فرد أو فئة أثناء ممارستهم لمهامّهم.

هذه الملاحظات المتفرقة ضمن هذه الفقرة التي تبدو بسيطة (الفقرة 41 من الفصل الثامن) والتي لا تتطرق في ظاهرها إلا إلى أجور القضاة ـ مجرد مسألة مالية ـ إنما هي تشير مع ذلك إلى ما يراه سبينوزا من أنّ كل

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 38.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 38.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الأول، الفقرة 5؛ والفصل الثاني، الفقرة 5: «فلو كانت الطبيعة الإنسانية على هيئة تجعل النّاس يعيشون على مقتضى العقل فحسب ولا ينزعون إلى شيء آخر غير ذلك، لكان الحقّ الطبيعي، من المنظور الخاص بالنوع البشري، محدَّدا بقوّة العقل لا غير. إلاّ أنّ النّاس ينقادون للرغبة العمياء أكثر منهم للعقل».
4. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، القضية 42، الحاشية: «...لا شكّ أنّ الطريق الذي أشير إليه يبدو صعبا... ولا شك أنّ ما يكون نادرا يكون صعبا».
5. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 41.
6. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 39.
7. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 38.

نظام أرستقراطي يجد نفسه إزاء قضية صعبة جدّا تضع وجوده في خطر: قضية الظلم المتفشّي في المجتمع ومؤسساته. إنّ النظام الأرستقراطي ـ وإنّا نتناول الأرستقراطية في معنى أرحب جدّا من المعنى التقليدي بناء على ما يوحي به في فلسفة **أفلاطون** و**أرسطو** السياسية ـ نظام جائر بالنظر إلى بنيته الاجتماعية والسياسية: فهو يقصي جزءا من أعضاء المجموعة (أو المجتمع) من السلطة، لأسباب طبيعية فيهم وليس لاقترافهم أعمالا شخصية؛ فمع أنّ هؤلاء الأعضاء يعيشون في المجتمع ويساهمون في ازدهاره، إلاّ أنهم لا يملكون الحق في النشاط السياسي، ولو بصورة رمزية، إذ تبقى السياسة من نصيب أقلّية دون سواها. وينعكس هذا الظلم الجذري المميز لكل حكم أوليغارشي على جهاز القضاء. وفي أفضل الحالات، يكون هذا الظلم في تطبيق القوانين في صالح أصحاب السلطة. ويردّد سبينوزا في الفقرة 41 ما تقدّم أن لاحظه في الفقرة 39: ينبغي تنظيم سلك القضاء تنظيما يحول دون معاملة القضاة لأفراد الدولة الأرستقراطية معاملة متفاوتة، تخدم مصالح الأشراف وتضرّ بمصالح غيرهم.

إنّ الحلّ الذي يقدّمه سبينوزا لمشكل انتداب القضاة حلّ معقّد، إذ يستجيب لمطلبين اثنين: كفاءة القضاة واستقلالية الوظيفة العدلية. فهو يتعلق من جهة بضمان حدّ من الكفاءة لدى القضاة، بحيث يكون تعيينهم، من طرف المجلس الأعلى، من بين الأشراف، أي من بين الذين يسنّون القوانين. لكن المشكل الذي يطرح نفسه هنا هو: ألا يوجد تناقض مع مبدأ توزيع السلط؟ إذ كيف لمشرّعي القوانين أن يضطلعوا في ذات الوقت بوظيفة القضاء؟ فإذا كان التناقض حاصلا حقّا، فهل أنّ سبينوزا يعرب عنه لغاية التأكيد على التناقض الجوهري للنظام الأرستقراطي؟ ومن جهة أخرى فإنّ القضاة يخضعون، في ممارستهم لوظيفتهم، لمراقبة جهاز آخر هو مجلس النقباء[1]، بحيث لا تكون أحكامهم مجدية إلا بعد مراقبتها. وعليه فسلطتهم لا هي تقديرية ولا هي مطلقة. لكن أليست هذه المراقبة، التي يخضع لها القضاة، عائقا يعرقل جهاز القضاء ويعطّل نشر العدل؟ يبدو أنّ القضاة في النظام الأرستقراطي يسلكون كما لو كانت أحكامهم الابتدائية قابلة دائما للطعن والاستئناف.

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 40.

لا يقدّم سبينوزا حلاّ للمشكل الأساسي للنظام الأرستقراطي من منظور الطرح الوارد في **الرسالة السياسية**، أي الطرح المتعلق بالبحث عن النظام الأكثر استقرارا. فالأرستقراطية تبدو، في **الرسالة السياسية**، شكلا من أشكال الحكم المعرّضة للقلاقل والأزمات والتوترات البنيوية. ويقترح سبينوزا في تحليله لها بعض التدابير الجزئية وبعض المعالجات والمحاذير، حتى لا تتفاقم أوضاع الدولة ولا يتواصل اختلال بنيانها، اختلالا قد يؤدّي إلى تدميرها وخرابها تماما.

بادئ ذي بدء، يطالب سبينوزا بمنع استخدام بعض الوسائل في التحقيق القضائي، كالتعذيب إذ كان مألوفا في استجواب المتّهمين. هذا الطلب المتعلق بإلغاء التعذيب، والذي يسرّبه سبينوزا ضمن تحليله للنظام الأرستقراطي، يكاد يكون نسخا حرفيا لجملة وردت في الفصل السابع من **الرسالة السياسية** وسبق أن أشرنا إلى جدّتها بالنسبة لذلك العصر: إنّه نقدٌ وفضحٌ لنظام العدالة عصر ذاك. ففي القرن السابع عشر، لم تكن الممارسات القضائية تمنع المعاملات الاستثنائية، وكانت المحاكم تلجأ إلى التعذيب للإرغام على الاعتراف بالجرائم السياسية أو الدينية، لا سيما في البلدان الكاثوليكية ومنها خاصة التي تخضع لإسبانيا ولسلطة محاكم التفتيش. إنها احتجاجات باهتة ضعيفة، ولكنها تبشّر بالاحتجاج العارم لفلاسفة الأنوار[1] الذين سيقفون، في القرن الثامن عشر في كامل أوروبا ولكن خاصة في **فرنسا وإنغلترا** ثم لاحقا في ألمانيا، دعاةً للتسامح، ضدّ تجاوزات النظام القضائي وضدّ الاستنطاق والتعذيب[2]. لا شكّ أنّ التعذيب يعتبر اليوم معاملة لا إنسانية، وإن كان لا يزال يمارس. لكن في القرن السابع عشر، كانت ظاهرة التعذيب ظاهرة طبيعية جدّا لا يشوبها لا الخزي ولا العار؛ كانت مرحلة عادية من مراحل التحقيق القضائي في المحاكم المدنية والدينية. فالتنديد بالتعذيب، في القرن السابع عشر، معناه اعتباره من وجهة نظر جديدة تماما. فلئن كان استعمال العنف لأغراض فردية وشخصية أمرا تنهاه الأخلاق ويرفضه الدّين، فإنّ التعذيب في نطاق

---

1. يمكن أن نذكر بيار بايل، وفونتنيل، والموسوعيين، وفلتير. كما يمكن ذكر لوك أيضا، إذ يستهلّ في نهاية القرن السابع عشر عصر الأنوار.

2. انظر **جون لوك**:

*Government and a letter concerning toleration*, Oxford, third Ed., by J.W. Gough, 1966.

الممارسات القضائية يقوم على حجج أخرى: فبعضهم كانوا ينطلقون من التقليد الرواقي وينظرون إلى العذاب على أنه مناسبة لتقدير شجاعتهم وشدّتهم الخاصة ويعتبرون التعذيب امتحانا بوسع المرء أن يتحدّاه بمروءته وفضيلته الشخصية؛ وبعضهم كانوا ينظرون إليه من وجهة نظر مسيحية باعتباره قدرا محتوما كالمرض والموت: إنّه «أجر الخطيئة». أمّا سبينوزا فهو يقف ضدّ هذين التقليدين، الرواقي والمسيحي، ويندّد بالتعذيب من وجهة نظر سياسية: إنه ممارسة جائرة ويتعذر تبريرها، لأنها فاقدة لكل نجاعة بالنظر إلى ما تصبو إليه الدولة. إنه ممارسة أبدعها الإنسان، وليست طبيعية، وبالتالي فإنه يمكن تجاوزها. وكما سبق أن أشرنا فإنّ سبينوزا يندّد بالتعذيب بطريقة غير مباشرة ضمن فقرة مخصصة في ظاهرها لدراسة مسألة تقنية تتعلق بأجور القضاة. فسبينوزا، إذ يخصص كامل الفقرة 41 ـ من أطول الفقرات في الفصل الثامن من **الرسالة السياسية** ـ لمسألة أفضل جهاز قضائي يمكن أن يعرفه النظام الأرستقراطي، لا يتعرّض إلاّ بإيجاز لقضية التعذيب[1]. وعلى ذلك فلا بدّ من الإقرار بأننا ها هنا إزاء يقظة الوعي الفلسفي للدفاع عن **حقوق الدفاع**، من منطلق الاعتراف بحقوق الإنسان[2].

وثانيا يقترح سبينوزا أن تصدر الأحكام نكرة، حتى لا يتعرّض القضاة للانتقام وحتى يبقوا في استقلال تام أثناء اضطلاعهم بوظيفتهم؛ وهكذا يعبّر سبينوزا بصورة غير مباشرة عن وجود حقّ للقضاة.

وثالثا يدعو سبينوزا إلى إعداد إجراءات استئنافية، ضمانا إضافيا للمتّهمين: «أمّا عامّة النّاس فتكون لهم الضمانات الكافية متى جاز لهم تحكيم النّقباء الذين يملكون، كما قلنا، حقّ النّظر في أعمال القضاة والحكم فيها وأخذ القرار»[3]. فبهذه الصورة يمكن الطعن في أحكام وقرارات

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 41: «...لكن بشرط ألاّ يسمح لهم [القضاة] في أيّة حالة من الأحوال بإرغام أيّ شخص، على الاعتراف، بواسطة التعذيب».

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 896-899: «...الغاية من تنظيم المجتمع إنما هي الحرية». انظر G. Pariset, *Sieyès et Spinoza*

حيث يقول باريسي: «...لقد تلمّح سبينوزا فكرة حقوق الإنسان، هذه الحقوق التي لا يمكن التنازل عن بعضها».

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 41.

القضاة. ونشير إلى أنّ هذا الأمر لا يعدّ ممكنا إلا بعد ما اقترحه سبينوزا من وجوب تأسيس جهاز لمراقبة جميع مؤسسات النظام الأرستقراطي بما في ذلك المؤسسة القضائية نفسها: هذا الجهاز هو مجلس النقباء.

وأخيرا يتطرق سبينوزا في الفقرات الأربعة الأخيرة من الفصل الثامن إلى مسائل دقيقة في الحكومة الأرستقراطية تتعلق بإدارة الشؤون السياسية (كفاءة ودور أعضاء المجلس) والمالية، كما بإدارة الشؤون العقائدية والتربوية. وإنّ التدابير التي يقترحها سبينوزا هي على غاية من الدقة والتفصيل، وهي لا تفيدنا كثيرا، إذ تغيب عن أنظارنا اليوم الضرورة العملية التي كانت أيّام سبينوزا تستدعي مثل هذه التدابير[1]. إنها ولا شكّ تدابير تكشف عن قضايا خاصة بالجمهورية الفيدرالية للمقاطعات المتّحدة في القرن السابع عشر[2]، كما عن انشغال سبينوزا بمثل هذه القضايا.وعلى هذا فإنّ قيمتها تظلّ مجرد قيمة تاريخية أو قُلْ حدثية[3].

ورغم هذا فإنّ هذه الفقرات الأخيرة من الفصل الثامن ذات فائدة عظيمة إذا اعتبرناها من جهة السؤال الذي ما فتئنا نطرحه طوال القسم الثالث من عملنا هذا: ما الذي يجعل مخططا دستوريا أو نظاما سياسيا أفضل من غيره؟ وبعبارة أخرى، ما الذي يجعل الدولة قادرة على تحقيق الغاية المميزة لكل دولة: ألا وهي ضمان الأمان والسلم لكافة أفراد المجموعة في كنف الحرية[4]؟ فالحرية إنما هي غاية الدولة المنشودة، كما كتب

1. إنّ بعض المؤرخين لفلسفة سبينوزا السياسية لم يولوا اهتماما كبيرا، في تحليلهم لمختلف مظاهر هذه الفلسفة، لبعض فصول **الرسالة السياسية**، بحجّة أنّ سبينوزا يقدّم فيها فقط وصفا لمختلف الأنظمة السياسية التي فقدت في نظرنا كلّ راهنية. وهكذا يؤكّد ج. باريزي في مقاله المذكور سابقا (ص. 309-310): «وعموما فإنّ شرّاح سبينوزا لا يكترثون بهذا الجزء (الفصلان عن الملكية والأرستقراطية) من عمله».

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 44: «فهذا التجاوز [أهمّية الدور الذي يلعبه كتبة المجالس في النظام الأوليغارشي] هو ما أدّى إلى هلاك الهولنديين».

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 47. تتعلق هذه الفقرة بمسائل اللياقة الاجتماعية: «تلك هي أسس الدولة الأرستقراطية، وأضيف إليها بعض التدابير التي قد تبدو ثانويـة، إلاّ أنّهـا ذات فائدة عظيمة: يجب أن يرتدي الأشراف ثوبـا أو بدلة خاصّة تميّزهم عن عامّة النّاس، وأن يحيّيهم هؤلاء بلقب خاصٍّ ويتنحّوا أمامهم ويفسحوا لهم المجال».

4. فلهذا السبب لا يمكن أن نوافق **بولوك** عندما يقول في كتابه **سبينوزا، حياته وفلسفته**، في الفصل العاشر، ص. 310:

« In the remainder of the *Tractacus politicus* (ch. VI – XI)... it is not worth

سبينوزا، لا فقط في **الرسالة اللاهوتية السياسية** حيث يتموقع هذا القول في سياق المبادئ السياسية، بل أيضا في **الرسالة السياسية** حيث يقترح سبينوزا مؤسسات مميزة للأنظمة السياسية الثلاثة وحيث يعيّن لكل مخطط دستوري أدوات تحقيق استقرار الدولة وحرية المواطنين[1].

ويعترف سبينوزا بأنّ مشكل تحقيق الحرية السياسية إنما هو قطب الرحى لمذهبه السياسي، إذ يقول: «إنّ الذّود عن حرّية الدولة، متى كانت لا تقوم على أسس صحيحة، لا يخلو من الخطر»[2]. ففي نظر سبينوزا، وفي الحالة الخاصة بالدولة الأرستقراطية، تكون الدولة حرّة مستقرة متى كانت أسسها صحيحة، أي متى كانت السلطة بأيدي الأشراف وكان هؤلاء يضطلعون بمهامّهم ولا يفوّضونها إلى مجرد أعوان تنفيذ. فإذا اختلف الأمر، كانت الدولة على قاب قوسين من الفساد والهلاك. ويؤكّد سبينوزا أنّ مجلس المستشارين الذي تناقش فيه المسائل ويتمّ فيه أخذ القرار من طرف مجرد إداريين يتصرفون بدلا من المستشارين وبتفويض منهم، إنما هو عبارة عن هيئة سياسية زائدة وطفيلية يكشف عن فساده وفساد النظام السياسي؛ تكون الدولة الأرستقراطية آنذاك دولة مريضة، كمرض الدولة الملكية التي يحكمها عدد ضئيل من مستشاري الملك[3]. ويظهر هذا المرض، القاتل أحيانا، من خلال علامتين اثنتين: فقدان الحرية وانتشار الظلم الذي قد يصل إلى حدّ اغتيال أفراد المجموعة: «وفي الواقع تكون الدولة أكثر تعرّضا لهذا الدّاء أو أقلّ بقدر قيامها على أسس فاسدة أو متينة... وبالتالي فحتّى لا يعرّض الأشراف أنفسهم للخطر، رأيتهم يختارون من بين عامّة النّاس أكثر الموظّفين توقًا إلى المجد، فإذا انقلبت الأوضاع أعدموهم وضحّوا بهم إخمادا لغضب أعداء الحرّية»[4].

---

while to follow Spinoza minutely throught this part of his work ; ... ».

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 899؛ **الرسالة السياسية**، الفصل الخامس، الفقرتان 2 و5.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 44؛ راجع أيضا الفصل الخامس، الفقرات 2-4-6-7.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 44.

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 44.

وأمّا مشكل الدين والعبادة، فإنّ سبينوزا يقترح له حلاً مختلفا عن الذي اقترحه للنظام الملكي. ففي الملكية، ليس المطلوب تأسيس ديانة قومية أو عبادة موحّدة لكافة أعضاء المجموعة. في هذا النظام، يستبعد سبينوزا فكرة تأسيس ديانة مهيمنة لأنها قد تحدّ من حرية الرأي لدى فئة كبيرة من الجمهور. وبالتالي فإنه لا يوجد في النظام الملكي ديانة معيّنة تفرضها الدولة، وإنّ الملك نفسه يمارس الديانة التي يريدها بوجه خاص. أمّا في النظام الأرستقراطي فلا بدّ من تأسيس دين دولة، وذلك لغاية تحقيق وتأمين وحدة الدولة الأرستقراطية[1]، التي لا ينفكّ سبينوزا، في الفصل الثامن، يؤكّد على هشاشتها وعدم استقرارها[2]. وإنّ كل الإجراءات التي يتصورها سبينوزا بكامل الدقة من أجل التنظيم المحكم للحياة الدينية إنما الغرض منها هو تجنّب شرّين اثنين: أوّلهما -وهو الأخطر سياسيا- ينشأ عن تصدّع الدولة وتكوّن طوائف دينية سرعان ما تتحول إلى أحزاب سياسية، وينشأ الثاني عن إلغاء حرية التفكير والتعبير[3].

ولمّا كان من واجب الأشراف «أن يعتنقوا نفس الديانة»[4] فإن الديانة في النظام الأرستقراطي هي «ديانة مدنية»[5]، ديانة رسمية، وهي باختصار ديانة الدولة. وتندرج الشؤون الدينية ضمن المجال العمومي، أي أنّ تنظيم شعائر العبادة يكون من مشمولات البطارقة، إذ «يخططون»[6] لعقيدة كلية تحظى بقبول كافة أعضاء المجموعة، أكانوا من الأشراف أو من الدهماء، ويسهرون على شعائرها؛ كما يضطلعون أيضا بكل المهامّ المدنية التي كانت من مشمولات السلطة الكنسية. ويصبح التسامح الديني، إذ كان هو شغل سبينوزا الشاغل في تصوّره للنظام الملكي، هو «الضمان النظري ضدّ زيغ العقيدة المعقولة»، كما عبّرت **مادلان فرانساس**.

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 46.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 46: «يجب على الأشراف أن يعتنقوا جميعا نفس الدّيانة، البسيطة والكلّية، التي وصفنا في تلك الرسالة. وبالتّأكيد فإنّه ينبغي السّهر على ألاّ يتفرّق الأشراف إلى أحزاب...».
3. هناك تساوق بين المقتضيات المعبّر عنها في **الرسالة السياسية** والمقتضيات المعبّر عنها في تصدير **الرسالة اللاهوتية السياسية** وفي فصليها 19 و20.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 46.
5. انظر الملحوظة 47 لسيلفان زاك، في **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 46.
6. M. Francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 333.

وفي الحقيقة فمن بين المشكلين اللذين يشغلانه في تصوره لمختلف المخططات الدستورية، والمتعلّقين باستقرار الدولة وبحرّيتها، يركّز سبينوزا خاصة على إيجاد الحلّ للمشكل الأوّل. ذلك لأنّ ما يبدو جليّا في النظام الأرستقراطي إنما هو ضعف توازنه. فمن الضروري إذًا أن ينضوي على آليات أخرى غير الآليات السياسية كي تساعده على حفظ توازنه هذا. وتتمثل وظيفة آليات الإنقاذ هذه في المحافظة على الوحدة الروحية الشاملة لكافة المجموعة السياسية. هذه الوحدة الروحية التي تعجز المؤسسات السياسية أن تحققها بمفردها، إنما تنشأ عن كيفية تنظيم عبادة مشتركة وعقيدة كلية. ولذا فإنّا لا نعتقد أنّ تدبير شؤون العبادة كما تنصّ عليه الفقرة 46 من الفصل الثامن من **الرسالة السياسية** هو أفضل تدبير وأنّه يلائم نظاما آخر ـكالنظام الديمقراطي مثلاـ غير النظام الأرستقراطي، مثلما أكّدت **مادلان فرانساس**[1]: «لقد قدّم سبينوزا تصوّرا كاملا للتدبير الديني المحكم ضمن الفصول التي خصصها، في **الرسالة السياسية**، لدراسة النظام الأرستقراطي؛ ليس لكون هذا التدبير يلائم هذا النظام دون سواه، وإنّما (كشأن عديد آليات الحياة الجماعية التي تصورها فيلسوفنا) لكون هذا التدبير لشؤون العقيدة إنما كان المفروض التذكير به في الفصول المفقودة والتي كانت ستخصص للديمقراطية». إننا نعتقد، على العكس، أنّ هذا التدبير لشؤون العقيدة لا يلائم إلاّ النظام الأرستقراطي: ذلك لأنّ كل نظام، في سياق مذهب سبينوزا السياسي، إنما هو نظام من المؤسسات التابعة لهيكلها العام، فإذا ألغي أحد العناصر أو تمّ تغييره تأثر بذلك الهيكل كله[2]. ولذلك فإنّ العبادة كما تصوّرها سبينوزا إنما تصوّرها للنظام الأرستقراطي بالذات وإنّ وظيفتها تتمثل في دعم وحدة هذا النظام إذ تظلّ بنيته السياسية أكثر هشاشة من بنية النظامين الملكي والديمقراطي. وفعلا فإنّ أسلوب الحكم الأرستقراطي هو أسلوب حكم الأقلّيات: فبعض الأفراد يمسكون بزمام الحكم ويستغلون أغلبية الجمهور، تحقيقا للصالح العام، وفي الأكثر تحقيقا لصالح الفئة التي ينتمون إليها (فئة عقدية أو عرقية أو إيديولوجية). إنّ البنية الاجتماعية للمجتمع الأرستقراطي

---

1. M. Francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 332-333.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 26.

بنية تراتبية متفاوتة، وإنّ تنظيم العبادة هو عنصر التوازن الذي لا تقدّمه المؤسسات السياسية.

ثم إنّ سبينوزا، إذ يضع تدبير شؤون العبادة على كاهل الأشراف، أي على كاهل أولي الأمر، يبقى وفيّا للطرح القائل، في **الرسالة اللاهوتية السياسية**، بخضوع السلطة الكنسية للسلطة السياسية[1]. إنّ سبينوزا يقف موقفا صريحا، في **الرسالة اللاهوتية السياسية** كما في الفصل الثامن من **الرسالة السياسية**، حيث يدعو إلى خضوع الكنيسة خضوعا تاما لإرادة السلطة العليا[2]. فرئيس الدولة هو صاحب القرار في كلّ ما يتعلّق بالمجال الديني[3].

وبعد تطرّقه لمسألة العقيدة، يتناول سبينوزا قضية التعليم العالي وينشغل بسبل تنظيمه وفقا لمطلب رئيسي هو حماية حرية الرأي والتعبير، حيث يقول: «إنّ الجامعات التي تقام على نفقة الدولة لا تجدّ في صقل المواهب بقدر ما تسعى إلى كبحها. أمّا في الجمهورية الحرّة فإنّ أفضل طريقة لتطوير العلوم والفنون تتمثّل في الترخيص لكلّ واحد بتقديم تدريس عمومي على نفقته الخاصّة وعلى حساب سمعته الشخصية»[4]. إذًا يقرّ سبينوزا بوجوب حماية الحرية «الضرورية لتقدّم العلوم والفنون»[5]، كما يؤكد على حرية التعليم العالي وعلى محاسنها[6]: فأن ينعم المواطنون بحرية التعبير فهذا لا يشكّل خطرا على استقرار الدولة بقدر ما هو أساسها وقاعدتها. إليكم ما يقوله سبينوزا في هذا الصدد: «فإذن يكون الحكم السياسي حكما عنيفا جدّا

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 19، ص. 887-886: «...يجب أن تكون العبادة الخارجية وكل ممارسة دينية، باعتبارها تدعو إلى طاعة الله، ملائمة لحفظ الكيان العام وسلامته الداخلية»؛ «...كان حقّ الأحبار (في تدبير الشؤون المقدسة) تابعا دائما لقرارات السلطة العليا. ولم يكتسب الأحبار هذا الحقّ إلا بعدما أصبحوا هم أنفسهم قادة سياسيين... فإنّ الفوز بحقّ الفصل في المجال المقدّس إن هو إلاّ السيادة التامة على العقول. فكلّ محاولة لافتكاك الحق من السلطة العليا إنما يقود إلى تقسيم السلطة السياسية».

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 19، ص. 893.

3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 19، ص. 891.

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 49.

5. انظر الملحوظة 50 لـ**سيلفان زاك**، في الفقرة 49 من الفصل الثامن من **الرسالة السياسية**.

6. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 906.

إذا رفض أن يمنح الأفراد الحق في التفكير وفي نشر أفكارهم»[1]. وإنّ كل ما يؤكّده سبينوزا عن دور حرية التفكير والتعبير في المحافظة على استقرار الدولة يمكن تأكيده بشأن حرية التعليم. إنّ التنظيم الحرّ للتعليم داخل الدولة إجراء لا يقلّ أهمّية عن تنظيم جيش عظيم وعدالة محايدة واقتصاد عادل، إذ يتعلق الأمر في هذه الحالات بمؤسسات رئيسية لهيكل يتعذر عليه البقاء بدون تواجد كل هذه العناصر. إنّ سبينوزا يشعر بدور التعليم العالي كمصدر وأداة لانتشار المعارف والعلوم وتقدّمها الحرّ. وهو يعتبر أيضا أنّ التطور الحرّ للمعارف والعلوم، وما يترتب عنه من تبادل حرّ للأفكار، فهذا دافع للإنسجام الاجتماعي ومنبت للحياة الفكرية الجماعية. وإنّ سبينوزا يعلم أنّ جهاز التعليم، كشأن المؤسسة الدينية وأكثر حتى من عناصر النظام الأخرى، قد يحث المواطنين على الوئام كما قد يحرّضهم على النزاع والشقاق، حسب توجّهه وحسب فحوى ما يلقّنه.

وفيما يتعلق بوضع التعليم ووظيفته في المجتمع السياسي، تتفق نظرة سبينوزا مع نظرة هوبز، لكن تختلف الحلول التي يقدّمانها. يلاحظ هوبز، في سياق بحثه في **لوثيان**[2] للوسائل الكفيلة بضمان استقرار الدولة، أنّ التعليم عموما، والتعليم الجامعي بوجه خاص، هو أفضل طريقة للسيطرة على المواطنين بتوجيه آرائهم ومعتقداتهم. وعليه ينبغي تنظيم التعليم في الجامعات ومراقبته من طرف الدولة. ويدعو هوبز صاحب السيادة إلى الإشراف على الجامعات ومراقبة كل المذاهب وكل العلوم التي تدرّس فيها. إنّ نظام التربية كما يقترحه هوبز يقوم على القهر: نظام بيداغوجي وفكري وعلمي قمعي، وهو يصرّح أنه كذلك[3]. ثم إنّ دور الجامعة، في رأي هوبز، إنما يتمثل في نشر مذاهب وأفكار صاحب السلطة: فهي مركز للدعاية و«المذهبَة». ويجب أن تكون الغاية من وجود التعليم الجامعي أن يُمنح تكوين منتظم لأولئك الذين ستكون وظيفتهم فيما بعد أن يقدّموا بدورهم تكوينا أخلاقيا وفكريا للمواطنين، كأساتذة أو كمربّين. تنظيم مذاهب ومحاور التدريس، فهذا من شأنه أن يُبعد نيران

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 898.
2. هوبز، **لوثيان**، الفصل 18 والفصل 30.
3. هوبز، **لوثيان**، الفصل 30.

الفتنة والشقاق الديني والإيديولوجي والسياسي، وأن يحقق السلم في الدولة وأمن المواطنين.

ينطلق سبينوزا من مبادئ هوبز ذاتها، أي من التأكيد أنّ الجامعة مؤسسة سياسية يمكن توجيهها في اتجاهات سياسية مختلفة وحتى متقابلة، بحيث تكون جهازا لتحرير المواطنين أو لقمعهم: «إنّ الجامعات التي تقام على نفقة الدولة لا تجدّ في صقل المواهب بقدر ما تسعى إلى كبحها»[1]. ويرى سبينوزا، مع هوبز، أنّ تعليم بعض المذاهب ونشرها يشكّل أداة فعّالة توجّه بها الدولة أذهان المواطنين وتتحكم في آرائهم وقلوبهم[2]. فهذا البرنامج، في نظر سبينوزا، قابل للتحقيق، وتخبرنا التجربة أنّ «الدعاية» ـ فهذا لفظٌ مناسبٌ نشير به إلى الإعلام المراقَب والتعليم الموجَّه والإشهار الكاذب ـ إنما هي حاليا وجهه الراهن. إلا أن النتيجة التي يصل إليها سبينوزا تختلف عن نتيجة هوبز[3]: فأفضل طريقة لإنماء المعارف والعلوم

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 49؛ حيث يقول **شارل أبون** في الملحوظة 19: «يتحدث سبينوزا عن الجامعات بناء على مثال جامعة لايد، حيث كانت الغاية الأساسية للتعليم الفلسفي واللاهوتي إنما هي ترسيخ عقائد الكنيسة الكلفينية في أذهان الطلبة».

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17، ص. 844: «بحيث يكون الفرد الأكثر خضوعا لسلطة فرد آخر هو ذلك من يعزم على تنفيذ قرارات هذا الآخر بدافع نزيه جدّا؛ إنّ السيادة السياسية الأقوى هي تلك التي تحكم حتى في قلوب الرعايا... ومع أنّ التحكّم في القلوب ليس سهلا كالتحكّم في الكلام، إلاّ أنّ القلوب تقع بوجه ما تحت سيطرة السلطة العليا. فالسلطة العليا تستطيع، بطرق مختلفة، أن تجعل عموم الناس يمتثلون، فيما يعتقدون وفيما يحبّون ويكرهون، لما تريدهم أن يفعلوا... فليس يوجد إذًا أيّ تناقض منطقي يمنعنا من تصوّر الناس منصاعين للسلطة السياسية فيما يحبّون ويكرهون ويحتقرون...».
ونشير إلى أنّ هيمنة السلطة العليا على آراء ومشاعر وسلوك المواطنين لا تكون ممكنة إلاّ في صورة سيطرتها المطلقة عليهم: «...حالما يكون للدولة حقّ على المواطنين، يمتدّ هذا الحق بالضرورة إلى كلّ الوسائل التي تسمح بجعلهم ينصاعون لسيادة الدولة».

3. حول النقد الذي يوجّهه سبينوزا بصورة ضمنية ضدّ هوبز دون أن يسمّيه، راجع **بولوك، سبينوزا، حياته وفلسفته**، الفصل العاشر، حيث يقول:
«Hobbes is nowhere expressely mentioned by Spinoza, save once in answer to correspondent, and once in a note to the *Tractacus theologico–politicus*. But the departures from his method and conclusions involve a good deal of tacit criticism ; and this implied criticism takes a strikingly modern line on some points».

هي، في اعتقاد سبينوزا، أن يقع تأسيس حرية التفكير والتعبير في نطاق التعليم العالي. فلئن بقيت الغائية سياسية، فإنّ سبينوزا يؤكّد مع ذلك أنّ المواطن الفاضل ـ الأشدّ احتراما لقوانين الدولة ـ هو ذلك الذي يختار بكامل الحرية أن يعيش في المدينة؛ وليس هو الذي يُرغم بالخوف من القصاص على الامتثال للقوانين: ولا يوجد في هذا التأكيد ما يبعث على الدهشة باعتبار أنّ فلسفة سبينوزا تقوم على أساس إيتيقا الإنسان الحرّ[1].

وانطلاقا من بحثه لدستور الدولة الأرستقراطية الفيدرالية[2]، يواصل سبينوزا تحليله للنظام الأرستقراطي[3]، فيعرّفه بوصفه شكلا من الحكم (الأرستقراطي) الفيدرالي الموحّد بين مدن تملك كلها تقريبا نفس النفوذ والسلطة. ويقترح سبينوزا عددا من المؤسسات والإجراءات الكفيلة بضمان استقرارها، لعلّ أهمّها ـ إذ تعبّر عن رغبة سبينوزا في تأسيس نموذج دستوري يأخذ العبرة من التاريخ (تاريخ **المقاطعات المتحدة**) ويتجنّب عيوب النظام القائم ويقترح تنظيما أصلح من تنظيم الجمهورية الأوليغارشية الهولندية ـ هي أن يكون مقرّ الدولة الفيدرالية خارج منطقة عواصم **المقاطعات المتحدة**. ونلمح هنا مدى تبصّر سبينوزا ومدى وضوح رؤيته السياسية، سيما وأنّ المؤسسين لأوّل جمهورية فيدرالية للولايات المتحدة الأمريكية سوف يكون إجراؤهم مماثلا لإجراء سبينوزا، بعد قرن من صدور **الرسالة السياسية**: فعاصمة الدولة الفيدرالية مدينة موجود بمعزل عن السلطة القضائية لأيّ ولاية فيدرالية ولا تخضع لغير سلطة المجلس الأعلى[4].

وتتألف الدولة الأرستقراطية الفدرالية (الفيدرالية) من عديد المدن المتحدة، لكل واحدة مجلس أشراف ومجلس نقباء ومجلس مستشارين. لكن يقتضي تدبير الشؤون المشتركة وجود مجلس استشاري فدرالي

---

1. راجع **إكشطاين**، «روسو وسبينوزا»، ص. 277. لا يخصص سبينوزا إلا بعض السطور من الفقرة 49 من الفصل الثامن من **الرسالة السياسية** لقضية التعليم. وإنه يعلّل اختصاره هذا بأنّه ينوي تناول هذه القضية بأكثر إسهاب في مقام آخر؛ إلاّ أنّ ضيق الوقت لم يسمح له بذلك.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل التاسع، الفقرة 1 على 14.

3. **المقاطعات المتحدة**، في القرن السابع عشر، هي أفضل مثال للدولة الفيدرالية.

4. Cf. F. Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, ch. X, p. 312.

«يتمّ انتخاب أعضائه من طرف بطارقة كل جمهورية بلدية، باعتبار عددهم الذي سينضاف إلى المؤسسات المحلّية»[1]. فهذا الشكل الفدرالي للدولة الأرستقراطية إنما هو أفضل شكل يمكن أن يكتسيه هذا النظام، لأنه ينمّي لدى الأشراف روح المنافسة السياسية، ويحثهم على الذود عن حقوقهم في مختلف المجالس (مجلس المستشارين المحلّي، مجلس المستشارين الفدرالي، إلخ) وعلى جلب عامة الشعب إليهم وحملهم على استحسانهم بدلا من قهرهم وإرغامهم بالعنف. فهكذا يكون الشكل الفدرالي للنظام الأرستقراطي أكثر تحرّرية لأنه يسمح، بل يقتضي، مشاركة معظم أفراد الشعب في الحياة السياسية. يقول سبينوزا في هذا الصدد: «تلك هي إذًا قواعد الدولة الأرستقراطية الفيدرالية: إنّ وضعها أفضل من وضع الدولة التي تستعير اسمها من مدينة واحدة، لأنّ الأشراف القاطنين بكلّ مدينة سيجدّون، بمقتضى رغبة طبيعية لدى الإنسان، في حفظ حقوقهم والإضافة إليها قدر الإمكان، سواء في مدينتهم أو في مجلس الشيوخ، وسيدأبون بالتالي على كسب مودّة الجمهور وعلى تدبير شؤون الدولة بالبرّ والإحسان، لا بالقهر والظّلم، كما أنّهم سيعملون على مضاعفة عددهم، لأنّهم كلّما ازدادوا عددا ازدادت نخبتهم من الشيوخ (حسب الفقرة 6 من هذا الفصل) وعظمت حقوقهم في الدولة (حسب نفس الفقرة). وإنّي لا أبالي كثيرا بالخلافات التي قد تنشب بين المدن ولا بالأوقات الضائعة في النّقاش... وفعلا فإنّ قدرات الإنسان الذّهنية أضعف من أن تسمح له بإدراك الأمور دفعة واحدة ومنذ الوهلة الأولى؛ إلاّ أنّها تُشحذ بالمجادلة والإصغاء والمناقشة، فمتى تمّ فحص جميع الحلول أمكن الانتباه إلى الحلّ المطلوب وحصل الإجماع حوله بعد أن كان غائبا عن الجميع... إنّ السقوط الفجئي لهذه الجمهورية (جمهورية الهولنديين) لا يفسّره الوقت الضائع في المداولات التافهة بقدر ما يفسّره دستور الدولة الفاسد وقلّة أصحاب الأمر»[2].

هذا الطرح حول طبيعة السلطة السياسية طرح رائع، لطرافته وجدّته وحداثته: إنه طرح ديمقراطي بالأساس، بالمعنى الراهن للكلمة[3]. فـ**سبينوزا**

---

1. Cf. G. Pariset, « Sieyès et Spinoza », p. 312.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل التاسع، الفقرة 14.
3. M. Duverger, *Introduction à la politique*, Paris, Gallimard, 1970, 2ème partie,

يؤكد أنّ سلطة الدولة تكون عظيمة، لا لكونها تتركز في أيدي نفر من الأفراد، وإنما لكون القرارات التي يتّخذها هذا النفر من الأفراد تترتب عن مشاركة أكبر عدد من الأفراد في المناقشات والمداولات. وحسب هذا الطرح، كما يبدو من خلال **الرسالة السياسية والرسالة اللاهوتية السياسية**[1]، فإنّ ما يشكّل عظمة الدولة إنما هو عامة الشعب، أي الحشود المشاركة في معظمها في ممارسة السلطة. ويؤكد سبينوزا في النص الذي ذكرنا ـ هذا النص الرائع براهينته ـ أنّ تعدّد الآراء التي يعبّر عنها عدد كبير من الأفراد، وتنوّعها، والمناقشات والمطارحات المترتبة عنها، فكل هذا لا يكون سببا في اختلال النظام وفقدان الاستقرار السياسي[2]، بل على العكس يكون ذلك ضروريا لبروز الحقيقة، بل إنه ما يسمح باكتشاف الحلول المثلى، أي الحلول الأكثر ملاءمة للصالح العام. فالمنافسة لا تولّد القتال العنيف، بل تولّد مجرد صراعات بسيطة[3]؛ إنها تعبّر عن الحرية السياسية التي ينبغي أن ينعم بها المواطنون والتي يتمّ وأدها إذا انفرد فرد واحد أو قلّة قليلة من الأفراد بالحكم والقرار. فالحوار والسجال هما، في جميع الميادين، وخاصة في المجال السياسي، الضامن الوحيد للحقيقة: إذ يكون الاحتمال أقرب إلى امتلاك الحقيقة (في المجال السياسي) بالحوار والنقاش ممّا بالتأمّل المنفرد والقرار الفردي. تنطوي هذه الملاحظات على نظرية في المعرفة وفي سبلها ووسائلها؛ ويوجد خلف الاختيار السياسي للحوار، كطريقة لإسهام كل المواطنين في السلطة، فلسفة في المنهج شبيهة بفلسفة **سقراط** التي تُؤْثر الحوار، فلسفة تنبئ بمذهب **ستيوارت ميل** (Stuart Mill) الذي يدعو إلى ترك المذاهب المتعارضة تتصارع وتتنافس

---

I, Les cadres du Combat, pp. 163-168.

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**،التمهيد و الفصلان 17 و20.

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، التمهيد، ص. 614؛ انظر ماكيافلّي، **خطب عن العشرية الأولى لتيتوس ليفوس**، الفصل الرابع: «فلو تأمّلنا الأمر عن كثب لتبيّن لنا أنّها (المطارحات والانشقاقات) لو تولد لا النفي ولا العنف الضار بالصالح العام، بقدر ما ولّدت القوانين والقرارات المطوّرة لحرية الجميع».

3. يلاحظ ج. **باشلير (ما هي الإيديولوجيا؟**، الفصل الأول، ص. 45) أنّه في نظام التعددية «لا يُنظر إلى أيّ حلّ على أنه نهائي، بل يُترك المجال لمبادرات المشاركين الحرّة والمتغيّرة... ويتمثل الحلّ التعددي في ترك الرغبات والطموحات تنمو بحرّية وتدخل في منافسة حرّة، بحيث تقود موازين القوى إلى مرحلة من التوازن الوقتي... فيحصل نوع من النظام المتمثل في حركة مستمرّة. ولا تمنع هذه الحركة من حصول استقرار شديد على مدى بعيد».

بحرية تامة: فأفضلها هو الذي سيخرج منتصرا ومتفوّقا على غيره. ويريد **ميل** أن يقع تطبيق هذا المنهج لا فقط في المجال النظري بل أيضا في المجال العملي، الأخلاقي والسياسي[1].

تصبح الحرية في الدولة الأرستقراطية الفيدرالية ملكا مشتركا بين أغلبية الأفراد؛ وتكون قوّة الدولة، إذ تسهم فيها مدن كثيرة، قوّة راسخة أكثر ممّا لو كانت متمركزة في مكان واحد. ثم إنّ الدولة تكون أقلّ تخوّفا من المواطنين الأشدّاء الذين يريدون اغتصاب الحكم، إذ سيجدون في معارضتهم عددا من المواطنين أعظم منهم وأشدّ. لذا فإنّ هذا الشكل الفدرالي للدولة الأرستقراطية هو أكثر استقرارا من الأوّل الذي حلّله سبينوزا في الفصل السابق.

ومن منطلق البحث في مشكل استقرار الدولة يواصل سبينوزا النظر في النظام الأرستقراطي في الفصل قبل الأخير من **الرسالة السياسية**. ففي هذا الفصل العاشر، يطرح سبينوزا مشكل تحوّل أو انحلال النظام الأرستقراطي. ويصعب ألاّ نرى في هذا التشبث بمشكل استقرار النظام الأرستقراطي علامة على اعتقاد سبينوزا بأنّ هذا النظام يشكو في داخله من بعض الضعف والهشاشة. وإنّ سبينوزا يتطرق إلى هذه المسألة عكسيّا: حيث أنه يتحدث عن الوسائل التي تمنع انحلال الدولة. وهو يختلف في هذا التناول عن تناوله للنظام الملكي، حيث قدّم الإجراءات الضرورية لاستقرار الدولة الملكية ولتعزيز مؤسساتها وقوانينها، وحيث تعلق الأمر بالمؤسسات الملكية الكفيلة بصيانة الدولة وحفظها. فلو قارنّا بين النصّين (اللذين تفصلهما ثلاثة فصول) المتعلّقين باستقرار النظامين الملكي والأرستقراطي، لبدا لنا التعارض واضحا. فهذا ما يكتبه سبينوزا في الفقرة الأولى من الفصل السابع من **الرسالة السياسية**، حيث يشرح المؤسسات الملكية الرئيسية الموصوفة في الفصل السادس: «بعد هذا العرض لمبادئ الدولة الملكية، أشرع الآن في إثباتها بطريقة منهجية. فأوّل ما تجدر ملاحظته هو أنّ الممارسة السياسية لا تتناقض إطلاقا مع قيام الشرائع على أسس راسخة متينة حتّى أنّ الملك نفسه لا يقدر على

1. J.S. Mill, *On liberty*, New york, Bobbs-Merill, 1956, Of the liberty of thought and discussion, pp. 27-28.

إلغائها»[1]. وعلى العكس من ذلك فهو يكتب في الفقرة الأولى من الفصل العاشر: «بعد أن تناولنا بالشرح والبيان المبادئ الأساسية للدولة الأرستقراطية بكلا نوعيها، بقي أن نبحث فيما إذا كانت توجد بعض العوامل الباطنية التي قد تؤدّي إلى فساد هذه الدولة أو إلى تحوّلها»[2].

وحينئذ يتطرق سبينوزا إلى مشكل فساد النظام في الدولة الأرستقراطية. ويظهر خلف التحليل النظري المجرّد، همٌّ سياسي حقيقي لدى سبينوزا: هو انشغاله بالتحوّل التدريجي الحاصل في النظام الجمهوري ـ الأوليغارشي ـ للمقاطعات المتحدة والمفسدة لكيانه، مذ سنة 1672، والذي تواصل حتى أصبح النظام، سنة 1698، نظاما شبه ملكي. وفي أثناء بحثه عن أفضل علاج لفساد الدولة هذا وعن المؤسسات القادرة على تحقيق استقرارها، يذكر سبينوزا ـ قبل أن يعرض حلّه الخاص ـ الحلول التي يقدّمها **ماكيافلّي** لنفس هذا المشكل المتعلق بانحلال الدولة وفسادها وزيغها عن مبادئها الأصلية. إنّ **ماكيافلّي** على يقين من إمكانية التدخل لإعادة الدولة إلى نصابها، ويقدّم ثلاثة حلول: فالحلّ الأوّل، إذ يقوم على الصدفة، لا يكون ناجعا باستمرار؛ ويتمثل الثاني في تعاضد الكثير من أعضاء المجموعة السياسية ويمكن أن يغيّر من شرائع الدولة؛ والحلّ الثالث، إذ يفضّله **ماكيافلّي**، يترتب عن سلوك شخص واحد لا غير، هو منقذ الدولة المنتظَر[3]. فلو تمّ تطبيق أحد الحلّين الأخيرين، فقد ينجح في منع النظام من الانهيار؛ وحتى لو هلكت الدولة، فلن يكون ذلك إلا بفعل عدوّ خارجي ونتيجة قدر محتوم.

ويحلل سبينوزا مختلف الطرق الكفيلة بإصلاح النظام الأرستقراطي فيتحدث أوّلا عن تدخّل الزعيم السياسي المنتظر، ثمّ يستبعد هذه الفكرة؛ إذ يتمثل هذا العلاج الكلاسيكي في تعيين «حاكم مطلق»[4]. فالحاكم المطلق في الجمهورية الرومانية هو قاض ينتخبه مجلس المستشارين كلّ خمس سنوات لمدّة قصيرة ويكلّفه بمراقبة مؤسسات الدولة

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 1.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 1.
3. ماكيافلّي، **خطب حول العشرية الأولى لتيتوس ليفوس**، الفصل 7.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 1. راجع ماكيافلّي، **خطب حول العشرية الأولى لتيتوس ليفوس**، الفصل 3.

وإصلاحها إن لزم الأمر، وبالنظر في إدارة الشؤون العمومية ومراقبة القضاة والمستشارين «بحزم شديد» ـ كما يقول سبينوزا ـ سواء تعلق الأمر بالحكّام أو بالمحكومين، واضعا حدّا لتعسّف بعضهم وتهاون بعضهم الآخر. وهكذا فلأنّ قضاة روما كانوا على بيّنة من إمكان افتضاح أمرهم ووقوفهم أمام المحاكم ونيل ما يستحقونه من جزاء، كانوا لأجل ذلك يتجنّبون كلّ تجاوز للنفوذ والسلطة. إلا أنّ «الحاكم المطلق» الذي من المفروض أن يقتصر على قهر الإداريين المسيئين للدولة (الحكّام) وعلى الحدّ من القلاقل والعنف لدى الرعايا، يمارس قهره هذا في ذات الوقت ودونما تمييز على المواطنين الذين يحترمون القانون: ولذا يرى سبينوزا أنّ الحكم المطلق يشكّل خطرا على أمن الدولة واستقرارها، إذ قد يتحوّل هذا الحكم إلى تجاوز للحكم، وقد يصبح أداة عمياء مهدّدة لأسلوب الحكم المطلوب صونه وحفظه: فقد تتحوّل الدولة الأرستقراطية إلى دولة ملكية.

وفي خاتمة تحليله لهذا الحل الماكيافلّي الأوّل لمشكلة استقرار الدولة الأرستقراطية، يبيّن سبينوزا أنه حلّ أعرج وأنّ الحكم المطلق لا يناسب بطبعه الحكم الأرستقراطي: «فإذا لم يكن الحكم المطلق ثابتا أبدا ولم يستأثر به شخص واحد على الإطلاق (ممّا يتنافى مع بقاء النّظام الأرستقراطي واستمراره) فإنّه سيكون حكما متقلقلا مريبا وستصبح الجمهورية فاقدة لكلّ سلم وأمان»[1]. ويلاحظ سبينوزا وجود تنافر بين الأرستقراطية والحكم المطلق: فإمّا أن يحتفظ الحكم المطلق بما يميّزه كسلطة مطلقة، وهكذا لا يكون ملائما للنظام الأرستقراطي، وإمّا أن يتأقلم ليصبح ملائما لهذا النظام، وآنذاك يصبح عاجزا عن أداء مهمّته المتمثلة في حفظ استقرار الدولة.

ويقترح سبينوزا حلاّ آخر أكثر اعتدالا من الحلّ الدكتاتوري: تأسيس مجلس نقباء يمارس استبدادا معتدلا[2]؛ يقول سبينوزا: «ولذا فقد قلنا، استجابة لهذه الشروط، بوجوب إخضاع مجلس النّقباء للمجلس الأعلى، بحيث يكون سيف الحاكم المطلق المستديم، لا بِيَد شخص طبيعي،

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 1.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 1.

وإنّما بِيَـد شخص مدني[1] يتألّف من أعضاء كثيرين حتّى أنّ عددهم لا يسمح لهم باقتسام الدولة (...) أو بالاجماع على بعض الجرائم»[2]. فمن جهة لا يمكن للنقباء أن يعتمدوا على الجيش لقلب الحكم؛ ومن جهة أخرى فإنهم، نظرا إلى تقدّمهم في السنّ، لا يرغبون في التغيير ويميلون إلى المحافظة على العادات والتقاليد. وبالتالي فإنّ مجلس النقباء، إذ لا يخشاهم سوى الأشرار، أي سوى المواطنين غير الصالحين، لا يشكّلون خطرا حقيقيا على استقرار الدولة. فالنقباء يسهرون على الدستور ويراقبون هياكل القضاء ويؤلّفون جسدا سياسيا مؤهّلا جدّا للمحافظة على النظام الأرستقراطي.

إلاّ أنهم يبقون عاجزين، في رأي سبينوزا، عن وضع حدّ للانحلال الأخلاقي البطيء الذي يهدم أسس الدولة الأرستقراطية. ذلك لأنّ مشكل الانحلال الأخلاقي إنما يصعب حلّه بالمقارنة مع مشكل انقلاب الحكم في الدولة: «بيْد أنّ سلطة النّقباء... لن تنجح في الصّمود أمام تسرّب المفاسد التي لا يمكن أن يمنعها القانون، كالتي يسقط فيها العاطلون المتفرّغون، فتكون سببا في هلاك الدولة. إنّ البشر، متى عمّ السّلم بينهم وتجرّدوا من الخوف، ينتقلون تدريجيا من حالة التوحّش والهمجيّة إلى حالة التمدّن والإنسانية...، فينفرون من تقاليدهم العريقة ويتعلّقون بعادات أجنبية، أي أنّهم يتعوّدون على العبودية»[3]. ويتحدث سبينوزا عن انخرام الحسّ المدني، بألفاظ تكاد تكون مماثلة لألفاظ **منتسكيو في روح الشرائع**، في وصفه للجمهورية الديمقراطية التي تضع كفضيلة مدنية التضحية بالمصالح الفردية من أجل الخير العام. يقول **منتسكيو** في وصفه لهذه الفضيلة: «عندما تزول الفضيلة، يتسرّب الطموح إلى القلوب... ويتغيّر موضوع الرغبة؛ فلا نعود نحبّ ما كنّا نحبّ، ونكون أحرارا بفضل القانون فنصبح نريد الحرية ضدّ القانون، ويصبح كل مواطن كالعبد الذي هرب من منزل سيّده...»[4].

---

1. هوبز، **لوثيان**، الفصل 22. انظر س. **بوفندورف**، **حقّ الطبيعة وحقّ النّاس**، الباب الأوّل، الفصل 1، ذكره **ديراتي** (م.م.).
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 2.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 4.
4. منتسكيو، **روح الشرائع**، الباب الثالث، الفصل الثالث.

ولغاية حلّ مشكل «التآكل التدريجي للحسّ المدني»[1]، يقترح سبينوزا حلاّ آخر غير الاستبداد المعتدل لمجلس النقباء. إنه يقترح إقامة مؤسسات قادرة على كبح جماح الأهواء على نحو ما تقتضيه مصلحة الدولة: «صفوة القول إذًا أنّه لا يجب التصدّي إطلاقا بصورة مباشرة لهذه الرذائل التي تنتشر زمن السّلم، بل يجب أن يكون ذلك بصورة غير مباشرة، بإرساء قواعد أساسية تجعل معظمهم، متى لم يجهدوا أنفسهم للعيش الحكيم[2] (فهذا محال)، ينصاعون على الأقلّ للانفعالات الأكثر نفعا للدولة»[3].

ومن بين هذه الأهواء، هناك أوّلا الجشع -أو «عشق المال»- وهو من الأهواء الشائعة[4]؛ ويقترن به هوى آخر، هو الرغبة في الهيبة والمجد، وهي ما يكبح الهوى الآنف الذكر ويمنعه من التيه والضلال ومن استخدام وسائل لا تسمح ببلوغ المجد. ففي بعض السطور، من منطلق أدبيات القرن السابع عشر -إذ نجد في تحليله صدى للوضع الاقتصادي وللطبقية الاجتماعية للمقاطعات المتحدة في القرن السابع عشر- كما بالإحالة إلى الرغبة في المجد بوصفها هوى رئيسيا من أهواء عصره، يطرح سبينوزا بعض الأفكار الجوهرية حول علاقة الكيان والكسب، والكسب من أجل الكيان، والكسب من أجل الفوز بالاعتراف، وهي أفكار تعوّدنا قراءتها عند **هيغل** أو **سارتر** أو **ريكور**. لكن على خلاف **هيغل** أو **سارتر**، يقيم سبينوزا علاقة بين الاقتصادي والنفساني، ضمن أنثروبولوجيا يغلب عليها تصوّر الإنسان كرغبة، أنثروبولوجيا تقوم على مطلب أساسي، هو مطلب التمام والكمال.

ويختم سبينوزا بحثه للأرستقراطية بثلاث فقرات بالغة الأهمية حيث يقدّم تلخيصا لبعض المبادئ الضرورية لتدبير شؤون الدولة باعتبارها ما يضمن استقرارها. وإنّ ما يستنتجه سبينوزا يصلح للأنظمة الأرستقراطية والملكية والديمقراطية على حدّ السواء، كما سنثبته في الفصل الأخير من عملنا.

---

1. Cf. R.J. McShea, *The political philosophy of Spinoza*, ch. 7, p. 122.
2. سبينوزا، **الإيتيقا**، الباب الخامس، القضية 52، الحاشية.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 6.
4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 6.

فإذا كانت الدولة تسعى إلى الاستقرار والعظمة، فإنه لا يمكن أن ترضى بنظام قويّ تكون السلطة فيه عظيمة ويكون فيه المواطنون في وضع متدنّ من الطاعة الناتجة عن القهر. ففي وضع كهذا يكون النظام قويّا بلا شكّ، لكن تكون الدولة ضعيفة، نظرا إلى ضعف مواطنيها. ويعلن سبينوزا بشدّة أنّ غاية الدولة لا ينبغي أن تكون القهر ولا أن تفرض نفسها بالعنف؛ وهو يؤكد أنّ الدولة التي تسعى فقط إلى إخضاع الناس بالخوف لا تفلح إلا في قهرهم وإخضاعهم، أمّا الفضيلة فتبقى غائبة. فلا بدّ إذًا من البحث عن دافع سياسي آخر غير الخشية؛ لا بدّ من تعليم الناس حبّ الحرية، ولا بدّ من تربيتهم، عوضا عن قهرهم. يقول سبينوزا في هذا المضمار: «ينبغي هَدْيَ النّاس بحيث يظنّون أنّهم يأتون أعمالهم طوعًا ولا ينصاعون لأحدٍ. وعلى ذلك فلا بدّ من شدّهم بحبّ الحرّية لا غير، وبالرغبة في تطوير ثرواتهم وأمل الارتقاء إلى المناصب العليا في الدولة»[1]. **عشق الحرية، والرغبة في الإثراء، والطموح إلى المجد:** فهذه هي الأهواء التي تجني منها الدولة أعظم فائدة لحفظ استقرارها ولأمنها الداخلي. هذه الانفعالات أو الأهواء، متى تمّ توظيبها بيداغوجيا، من شأنها أن تنمّي لدى السواد الأعظم سلوكا سلميّا، بديلا للحكمة عند الذين لا يستطيعون امتلاكها.

تلك هي الأهواء الرئيسية الثلاثة التي ينبغي على الدولة التي لها غائية مميزة (هي ضمان الاستقرار السياسي بفضل السلم وبفضل حرية المواطنين) أن تدأب على تطويرها لدى المواطنين، كما ينبغي أن تدأب على تأسيس الميزان الناظم للمجتمع السياسي: المساواة. ذلك لأنه بدون المساواة التي تخفّف من انفعال الطموح والمجد ـ انفعال قد يتحوّل إلى أداة تفاخر وفساد وخراب للجميع ـ تصبح الحرية في خطر: «أخيرا وبغضّ الطرف عن بقيّة الأمور، فلا جرم أنّ المساواة، إذ يؤدّي فقدانها بالضرورة إلى إفلاس الحرّيات العامّة، لا يمكن أن تستمرّ متى سمحت بعض شرائع الدولة بمنح امتيازات شرفية فوق العادة لمواطنٍ فاضلٍ فـذٍّ»[2]. وفي حالة النظام الملكي أيضا، كما رأينا، تكون المساواة ويكون أمل الجميع في بلوغ المجد (أي الاعتراف بهم) ويكون حفظ الحرية، من شروط استقرار الحكم.

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 8.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 8.

لكن لا يكفي إرساء الأنظمة السياسية، بل يجب احترام قوانينها، لأنّ «القوانين هي روح الدولة»[1].

**المساواة، الحرية، الشرعية:** فهذه هي مبادئ استقرار الدولة. لكن هنا يُطرح سؤال جوهري: كيف سيتمّ حفظ هذه القوانين وهذا الشرع من كلّ خرق واغتصاب؟ يعتقد سبينوزا أنّ ذلك يكون ممكنا إذا تمّ إقرارها بما يوافق العقل وبما يوافق أهواء الناس عموما: كحال قوانين النظامين الملكي والأرستقراطي. فكل دولة تقوم على المبادئ التي قررها سبينوزا في **الرسالة السياسية** لن يصيبها سوء بفعل أسباب داخلية. يقول سبينوزا: «فالشرائع هي روح الدولة، فإذا خلدت خلدت معها الدولة لا محالة. وإنّ بقاء الشرائع لا يتحقّق إلاّ تحت وصاية كلٍّ من العقل وانفعالات الإنسان الشائعة... ولمّا كنّا قد بيّنّا أنّ الشرائع الأساسية في الدولتين الأرستقراطيتين إنّما هي تتّفق مع العقل ومع انفعالات الإنسان الشائعة على حدّ السّواء، فقد أصبح بوسعنا أن نؤكّد أنّه إذا وُجدت بعض الدّول القادرة على البقاء أبدًا، فإنّ الدولتين الأرستقراطيتين تنتميان إليها بالضرورة»[2]. وإذا ظهرت بعض الاضطرابات والقلاقل، يرى سبينوزا أنه لا ينبغي اللجوء إلى «الطاغية»، هذا المبعوث السماوي، لينقذ الدولة. ففي رأي سبينوزا، تبقى الطريقة الوحيدة للقضاء على كل فتنة سياسية هي اللجوء إلى «القوانين السائدة»[3] وإلى الشرعية القائمة[4].

ويختتم سبينوزا الفصول الثلاثة المخصصة للنظام الأرستقراطي بالتأكيد على صلوحية هذا النظام للبقاء: «وعلى هذا الأساس فإنّه يمكنني أن أؤكّد على وجه الإطلاق أنّ الدولة التي تكون فيها السلطة بِيَد مدينة واحدة أو، من باب أولى، بأيدي مدن كثيرة، إنّما يكتب لها البقاء، أي أنّها لن تنقرض بسبب داخلي ولن تتحوّل إلى شكل آخر من أشكال

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 9.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 9.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 10.
4. راجع ج. فروند، **جوهر السياسي**، الباب الأوّل، الفصل 4، صص. 166-259؛ راجع خاصة صص. 259-261: «...الشرعية عنصر ناظم رئيسي؛ إنها تقوم بتأنيس السلطة بما تخلقه من الثقة المتبادلة بين الحكّام والمحكومين...».

الحكم»[1]. وتبدو لنا هذه الخاتمة مناقضة للفصلين الثامن والتاسع من **الرسالة السياسية**، حيث بيّنت تحاليلنا السابقة أنهما يعبّران، على العكس، عن ضعف النظام الأرستقراطي وهشاشته. يبدو لنا أنّ هذه الخاتمة تمتُّ إلى المأمول (wishful thinking) أكثر منه إلى الموجود. فكلّ قراءة متأنّية لهذين الفصلين تقود إلى نتيجة مماثلة لما استخلصته **مادلان فرانساس** في مقالها عن «الحرية السياسية لدى سبينوزا»[2] حيث كتبت: «...إنّ النظام الذي يُنظر إليه تقليديا على أنه نظام ليبرالي، يظهر، على العكس من ذلك، في **الرسالة السياسية**، بمظهر غير مرغوب فيه. فالأرستقراطية كما تمّ وصفها في الفصول 8-9-10 من ذات الرسالة، تقابل بين فئة من النّاس ـ انتُخبوا ليحكموا بوصفهم من الأشراف ـ وبين الحشود الأخرى التي يطلق عليها اسم الدهماء والتي تعامَل على أنها غير مسؤولة. فلا شكّ أنّ تطبيق النظام إنما يفضي، في فكر فيلسوفنا، إلى انهدامه بسبب لا معقوليته وخُلفه». وهكذا يبدو أنّ الدرس الذي نستخلصه من هذه الفصول الثلاثة عن النظام الأرستقراطي هو أنّه يتعذّر على هذا النظام أن يجد حلاً لمشكلة عدم استقراره الهيكلي بدون اتّخاذ إجراءات وتدابير تغيّر من مؤسساته وتقرّبه هكذا من النموذج الديمقراطي، لا سيّما وأنّ اختيار سبينوزا السياسي يذهب في اتجاه الديمقراطية.

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل العاشر، الفقرة 10.

2. M. Francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 325.

# الفصل الرابع

## الديمقراطية السبينوزية

يتّفق كل الذين كتبوا عن فلسفة سبينوزا السياسية، رغم تباين مقارباتهم ورغم اختلاف تقديرهم النهائي لأبعادها النظرية، في أمرين اثنين.

الأمر الأوّل هو أنّ النظام الأفضل، في نظر سبينوزا، إنما هو النظام الديمقراطي؛ والثاني هو غياب عرضٍ منظَّم للحكم الديمقراطي، في **الرسالة السياسية**، على منوال العرضين اللذين قدّمهما سبينوزا عن الحكمين الملكي والأرستقراطي. وعليه ينبغي استخلاص تصوّر سبينوزا للديمقراطية انطلاقا من أربع فقرات من الفصل الأخير من **الرسالة السياسية**، ومن بعض فصول **الرسالة اللاهوتية السياسية**. هاتان النقطتان اللّتان يتّفق حولهما كل شراح فلسفة سبينوزا السياسية تعبّران عن مفارقة لا بدّ من الإشارة إليها، وعن شذوذ جعل بعضهم ينظر إلى سبينوزا على أنه لم يأت بأمر ذي قيمة في مجال الفلسفة السياسية. أمّا المفارقة فهي تتمثل في التناقض بين الأهمّية التي يوليها سبينوزا للنظام الديمقراطي، وندرة أو اختصار النصوص التي تعرض تصوّر سبينوزا للديمقراطية.

فكيف لنا إذًا أن نتعرف على النظام الديمقراطي؟ لا يبدو الجواب سهلا للوهلة الأولى. ودون الخوض حاليا في حلّ هذا الإشكال، يمكن أن نبدأ بتشخيصه. فإذا صحّ أنّ **الرسالة السياسية** لا تتضمن عرضا لمخطط الدستور الديمقراطي، فإنه يوجد مع ذلك ثلاثة فصول[1] تبيّن بوضوح

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الحادي عشر، الفقرات 1–2–3.

الطابع المميّز للنظام الديمقراطي بالمقارنة مع النظام الأرستقراطي[1]، كما تُقدّم له تعريفا[2]. ولقد خصّص سبينوزا أيضا، في **الرسالة السياسية**، فصلا لدراسة «النظام الأفضل»[3]. وأخيرا فإنّ سبينوزا يؤكّد في نصوص أخرى[4] أنّ الديمقراطية إنما هي أفضل نظام سياسي. وهكذا يكون لدينا بعض الأدوات لمعرفة ما يقصده سبينوزا بالديمقراطية معرفة دقيقة نسبيا.

وقبل أن نشرع في دراسة المخطط الدستوري الديمقراطي، لا بدّ من ملاحظة أنّ تحليل سبينوزا للنظام الديمقراطي يرتبط دائما عنده بالتفكير في مشكل مركزي في فلسفته السياسية، هو مشكل «النظام الأفضل»، بالعبارة التي كرّسها الخطاب السياسي التقليدي، وهو مشكل التوفيق بين شرعية الحكم وسلطة الدولة وحرية المواطنين. ويطرح سبينوزا هذا المشكل ويجيب عليه في الفصل الأخير من **الرسالة اللاهوتية السياسية**، حيث يعرّف النظام الديمقراطي ويصفه كما يلي: «هل المطلوب أن يتعلّم الرعايا النزاهة والاستقامة بدلا من المحاباة والمجاملة؟ وأن تمارس السلطة العليا سيادتها في أحسن الظروف دون الخضوع أمام حركات العصيان والتمرد؟ يجب آنذاك أن يتمتع الناس بحرية الرأي والتفكير، بينما تمهّد دواليب الدولة، رغم اختلاف الآراء وتعارضها، الطريق إلى السلم. ولا يمكن أن نشكّ في طريقة الحكم هذه. فعيوبها قليلة، لملاءمتها للطبيعة الإنسانية أكثر من أيّ طريقة أخرى: ففي الديمقراطية (أي في النظام الذي، كما رأينا، يبتعد أقلّ من غيره عن وضع الإنسان الطبيعي)، يتعهّد كل الناس بأن يكون سلوكهم، لا حكمهم وتفكيرهم، على مقتضى ما ترغبه الجماعة»[5]. ويتمثل المنهج الذي نريد أن نتوخّاه، في تحليلنا للديمقراطية، في تعويض مفهوم «النظام الأفضل» بمفهوم «النظام الديمقراطي» في كل مرة يستعمل فيها سبينوزا هذه العبارة دون الإشارة بها إلى أحد النظامين الملكي أو الأرستقراطي.

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الحادي عشر، الفقرة 2.
2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الحادي عشر، الفقرة 3.
3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الخامس، الفقرات 1 إلى 7.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، التمهيد، والفصلان 16 و20.
5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 905.

إنّ الدولة الديمقراطية أو، بأكثر تدقيق، إنّ النظام الديمقراطي هو النظام المطلق حقّا، في رأي سبينوزا إذ يقول: «أنتقل الآن إلى الشكل الثالث من أشكال الدولة، حيث يكون الحكم مطلقا تماما، ونسمّيه الحكم الديمقراطي»[1]. فماذا يعني لفظ «المطلق» هذا الذي ينعت به سبينوزا الحكم الديمقراطي؟ يجب أن نستبعد أوّلا المعنى المبتذل لهذا اللفظ على نحو ما جرى استعماله ـ باعتباره نعتًا ـ في الإشارة إلى الملكية المطلقة بوصفها نظام الدولة القائم على احتكار الحكم من طرف شخص واحد يستحوذ على كل الحقوق وكل النفوذ للسيطرة على الرعايا وإبقائهم في درجة الحاشية أو العبيد. يجب أن نستبعد هذا المعنى للفظ «المطلق» لأنه يتناقض مع تعريف الدولة الديمقراطية الذي تقدّمه **الرسالة اللاهوتية السياسية** حيث نقرأ أنّ الديمقراطية هي النظام السياسي الذي يلائم بأفضل وجه بين المطالب المتضاربة أحيانا لسلطة الدولة من جهة وحرية المواطنين من جهة ثانية؛ هي النظام الذي يضمن إلى أقصى حدّ ـ في حدود الشرعية[2] ـ حرية الرأي والتعبير؛ هي أخيرا النظام الأقرب إلى الوضع الطبيعي للحرية الفردية[3]. إنّ أفضل تعريف للفظ «المطلق» كما يستعمله سبينوزا في الفقرة الأولى من الفصل الحادي عشر من **الرسالة السياسية**، هو الذي يقدّمه المؤلّفان **فرانسيس** و **إكشطاين**.

ففي أثناء بحثه لمسألة العقد الاجتماعي وأصل المجتمع المدني، تطرّق **إكشطاين** لقضية الحكم المطلق، فبيّن أنّ جوهر العقد الاجتماعي إنما يتمثل، لدى سبينوزا، في خضوع الفرد خضوعا مطلقا للمجتمع بأسره[4].

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الحادي عشر، الفقرة 1.

2. الفكرة الأساسية في فلسفة سبينوزا السياسية هي أنّ سيادة القانون هي ما يضمن تماما الحرية السياسية. راجع **إكشطاين:**

Eckstein, « Rousseau and Spinoza, Their political theories and their conceptions of ethical freedom », p. 290.

3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 833: «فإن كنت فضّلته (النظام الديمقراطي) على الأنظمة الأخرى، فلكونه الأقرب إلى الطبيعة وإلى احترام حرية الأفراد الطبيعية».

4. Eckstein, « Rousseau and Spinoza », p. 273 : « This brings us to the essence of the social contract itself. Vaughan has noted that to both thinkers the social contract represents an absolute surrender of the individual ». Cf. Vaughan, *studies in the history of political philosophy*, vol. 1, p. 124 et ss.

والمقصود عند سبينوزا بهذا الخضوع التام (اللفظ الإنغليزي الذي يستعمله هو«surrender») هو أنّ كافة أفراد المجتمع، حالما يتمّ التعاقد، ينشطون ويراقَبون بحكم إرادة واحدة. فالأفراد، في العقد الاجتماعي، يتنازلون بلا قيد ولا شرط عن قدرتهم، بحيث تغدو سلطة الدولة، دونما شرط ولا قيد، سلطة «مطلقة». إلا أنّ سبينوزا ـ كما قلنا مرارا ـ يحتفظ لصالح الفرد ببعض الحريات السياسية كحرية الرأي والتعبير والتعليم. ويبيّن **إكشطاين** بعد ذلك أنّ النظام الديمقراطي في نظر سبينوزا هو أقرب نظام لوضع الإنسان الطبيعي، وأننا نجد في الديمقراطية معنى المساواة والحرية الطبيعيتين، وإنْ تغيّر معناهما في سياق المجتمع المدني: **فسبينوزا قد أشار إلى ذلك في الرسالة اللاهوتية السياسية**[1]. فالأفراد، بناء على العقد الاجتماعي، كأنّما يخضعون لإرادة واحدة وتحرّكهم روح واحدة.

والمشكل الذي يطرح نفسه هو ذلك الذي تومئ إليه م. فرانسيس[2]: «فالمطلوب هو أن نتبيّن كيف أنّ الجمهور، بما هو وحدة روحية، أي بما هو شخصية مبدعة من جهة (راجع **الرسالة السياسية**، الفصل الثاني، الفقرة 16 وما يليها) سيعبّر أفضل تعبير من خلال تمثيل محدود... لكن مهما تجسدت الحكومة وبانت للأعيان[3] فلا بدّ لها من العمل لصالح المجموعة»[4]. وفي بقية مقالها تؤكّد فرانسيس ـ وهو ما أردنا التأكيد عليه ـ أنّ «إحدى أعظم مزايا **الرسالة اللاهوتية السياسية** وأيضا **الرسالة السياسية** تتمثل في تعريف الحكم المطلق بوصفه ما يتحقق في حالة واحدة هي حالة حكم الشعب لنفسه»[5]. وآنذاك تقدّم فرانسيس تعريف الحكم المطلق على نحو ما قدّمه سبينوزا نفسه: إنّ ما يرنو إليه كل نظام هو أن تكون سلطة صاحب الحكم سلطة شرعية مطلقة[6]. كتبت فرانسيس: «طالما تصرف نوّاب الشعب وفقا للمصلحة العامة، حقّ لهم أن يطلبوا من كل الأفراد أقصى التضحية. فالشرع ملزمٌ، حتى لو رأى بعض الأفراد المنعزلين، لأسباب قد تكون في ذاتها مقبولة، أنه لا معقول وجائر

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 905.
2. M. Francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 327.
3. سواء تعلق الأمر بالنظام الملكي أو الأرستقرطي أو الديمقراطي.
4. M. Francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 327.
5. M. Francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 328.
6. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 5؛ والفصل الحادي عشر، الفقرة 1.

(راجع **الرسالة اللاهوتية السياسية**، الفصل 20). يجب على الأنظمة غير الديمقراطية أن تضع نفسها في الظروف التي تقرّبها أكثر ما يمكن من نظام الحكم المطلق»[1].

تبيّنا من خلال تحليلاتنا السابقة أنّ السؤال الرئيسي المطروح على مستوى نظرية سبينوزا السياسية يتعلق بالملاءمة بين مطلبين جوهريين لمؤسسة الدولة واستقرارها: من جهة، مطلب الحكم المطلق للدولة ـ وهذا ليس معناه أنّ الدولة السبينوزية دولة كلّيانية ـ، ومن جهة أخرى مطلب المحافظة على الحقوق الفردية. ولقد رأينا في الفصول السابقة ما هو الحل الذي يقترحه سبينوزا؛ فهو «مفروض بنفسه» حسب **مادلان فرانساس**. إلاّ أنه ليس في رأينا حلاّ بديهيا حقّا. فهو، على وجه التدقيق، حلّ يفرض نفسه على الصعيد النظري، إلا أنه لا يخلو على الصعيد العملي من الصعوبات الجمة. فهذا الحل الذي به يوفّق سبينوزا بين سلطة الدولة وحقوق الأفراد الجوهرية حلّ لا يقنع بسهولة، حتى أنّ مشكل الدولة الحديثة لا يزال يتعلق، في أيّامنا هذه، بالطرائق الكفيلة بتفعيل هذين المطلبين وتحقيقهما؛ وتترتب على محاولة التوفيق النادرة جدّا صعوبات «للملاءمة» جمّة[2]. وفي الواقع يتعلق الأمر بالتمييز بين أعمال أفراد المجتمع المدني وأفكارهم وآرائهم. فالأفراد، أي المواطنون، مطالبون في أعمالهم، بالاحترام المطلق للقانون ولأوامر الذين يحكمونهم حكما مشروعا وشرعيا. لكن لا يمكن لأصحاب الحكم ـ وبالتالي لا يجب عليهم ـ أن يرغموا المواطنين ويقهروا حرّيتهم في الرأي والتعبير. وفي هذا السياق تقرر **الرسالة اللاهوتية السياسية** أنّ كل مواطن له الحق ـ إذ يتعذر أن يكون الأمر عكس هذا ـ في التفكير كما يحلو له وفي التعبير عن تفكيره؛ كما أنّ له الحق في نشر أفكاره حديثًا وكتابةً. فلا خوف على الدولة وعلى السلم والوئام الاجتماعيين من التسامح السياسي[3].

---

1. M. Francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 328.

2. Cf. une remarque identique de M. Francès, « La liberté politique selon Spinoza », p. 336 ;

فبعض الحلول العملية التي يقترحها سبينوزا في مجال الحكم كانت تعتبر مجدّدة في عصره؛ وبعض الحلول الأخرى تتجاوز التطور السياسي للدول المعاصرة.

3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 900-903.

لكن ليس من شكّ، كما أسلفنا القول، أنّ كل نظام سياسي، سواء كان ملكيا أو أرستقراطيا، يمكنه أن يضمن لمواطنيه الأمن والسلام، شريطة أن يلائم، ضمن مؤسساته، بين هذين المطلبين الأساسيين المختلفين. أمّا النظام الديمقراطي، فيبدو لـ**سبينوزا** أنّ من طبيعته أن يضمن أكثر من غيره هذه الملاءمة الصعبة: إذ يعتبر هذا النظام أنّ لكلّ المواطنين الحقّ، على قدم المساواة، في مراقبة السلطة، إن ليس في المشاركة فيها. ففي النظام الملكي المطلق، كالملكية القائمة على حقّ إلهي، تكون هذه المشاركة والمراقبة معدومة، وتكون محدودة جدّا في النظام الأرستقراطي.

فما الذي، فضلا عن الحكم المطلق، يعرّف الديمقراطية السبينوزية؟ فكما سبق أن قلنا، إنها في نظر سبينوزا أقرب نظام إلى حرية الإنسان الطبيعية، باعتبارها تحافظ في آنٍ على حرية الحالة الطبيعية كما على المساواة الطبيعية. كتب سبينوزاً فقال: «فإن كنت فضّلته على الأنظمة الأخرى، فلكونه أقربها إلى الطبيعة وأقدرها على احترام حرية الأفراد الطبيعية؛ إذ في الديمقراطية لا أحد يفوّض حقّه الطبيعي إلى شخص آخر (بحيث يقبل ألاّ يستشيره)؛ إنه يفوّضه لكافة المجتمع الذي ينتمي إليه؛ ويبقى الأفراد على قدم مساواة مثلما كانوا في طور الطبيعة»[1]. ويعرض سبينوزا مبادئ الحكم الديمقراطي في الفصل 16 من **الرسالة اللاهوتية السياسية**، فيعرّفه بوصفه النظام الذي يفوّض فيه الفرد كامل قدرته الطبيعية إلى المجتمع بأسره. ويتحقق هذا التفويض في شكل ميثاق اجتماعي يكون مصدرا للمجتمع المدني. ينشأ هذا المجتمع المدني عن تحالف الناس وتحوّل الحق الفردي إلى حق جماعي[2]. ويرى سبينوزا أنّ تخلّي الأفراد عن حقّهم الطبيعي لا يتنافر مع مطلب طبيعتهم الإنسانية، باعتبار أنه وفق «أحد القوانين الضرورية والأزلية لطبيعة الإنسان، يختار كل امرئ، من بين خيرين اثنين أعظمهما، ومن بين شرّين اثنين أهونهما... فهذا القانون مرسوم في أعماق النفس البشرية حتى أنه يعدّ من بين الحقائق الأزلية التي لا يمكن إغفالها»[3]. وبهذه الصورة يكون المجتمع السياسي هو الحائز

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 833.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 827.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 828.

على الحق الطبيعي السنيّ في كل المجالات. ويقدّم سبينوزا عرضا موجزا لمبادئ الحكم الديمقراطي. فهو يحلل في الفصل 16 من **الرسالة اللاهوتية السياسية** الظواهر السياسية الأولى المتعلقة بالأمر والطاعة، ويلاحظ أنّ الطاعة تظهر بثلاثة أوجه متكاملة: تحويل الحق الفردي إلى حق جماعي، والتزام الأفراد بالامتثال لقواعد العقل ـ التي يكون لها حظ أوفر للظهور من خلال قرارات وأوامر المجموعة، ممّا في الاختيارات الفردية ـ، وأخيرا تهذيب المواقف والأعمال الفردية والعلاقات بين الأفراد، بالحث على اعتبار مبادئ الفعل مع ما يترتب عليها من آثار ونواتج. قال سبينوزا: «أصبح الحق الذي يتمتع به كل فرد بصورة طبيعية حقّا جماعيا... وأصبح سلوك أفراد المجموعة محكوما بنظام العقل... أصبح الجميع يكبحون شهواتهم بقدر ما تكون ضارة بغيرهم. ولم يعد أحد يفعل بغيره ما لا يقبل أن يفعله غيره به»[1].

وهكذا فإنّ المبدأ الأوّل للديمقراطية هو أنها تحقق ثلاثة مطالب أساسية في الميثاق الاجتماعي. فالديمقراطية تحث المواطنين على ترشيد سلوكهم[2]، وعلى الاستعاضة، في أعمالهم، عن قانون الشهوة والرغبة والعداوة وما ينجم عنها من صراع، بقانون العقل الموحّد والممهّد للانسجام الاجتماعي بفضل ما يفرضه من تنظيم للأهواء المناقضة للتمدّن[3]. إنّ غاية النظام الديمقراطي هي تحقيق مصلحة المجموعة[4] وذلك بجعل أعضائها يشاركون في الحياة السياسية، لا فقط بالطاعة وإنما كذلك بأخذ القرار. فالديمقراطية نظام يطوّر الحياة الأخلاقية بين أفراد المجموعة وينمّيها؛ ممّا يقتضي المساواة السياسية والحقوقية، وبناء نوع من علاقات التواصل بين الأفراد على أساس التبادل، ورفض المخادعة والكذب، مع رفع راية النزاهة كفضيلة عليا من فضائل النظام الديمقراطي. هذا ما عبّر عنه سبينوزا في النص التالي: «لو كان الناس يأتمرون بالعقل ولو أدركوا أهمية التنظيم السياسي المحكم ورأوا ما هي مصلحتهم في ذلك،

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 827-828
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16.
3. . سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 827؛ راجع أيضا **الإيتيقا**، الباب الثالث، تعريف الانفعالات، 44-45-46-47-48، الشرح.
4. روسو، **في العقد الاجتماعي**، الباب الثاني، الفصل 3.

لأجمعوا كلهم على رفض كل نوع من أنواع الخداع، ولدأبوا جميعا على احترام التزاماتهم بكامل الدقة، حفاظا على ذلك الخير الأعظم الذي هو المجتمع المنظّم، ولما تجرّدوا أبدا من نزاهتهم إذ هي الحصن الحصين لمجتمعهم»[1].

لماذا ينظر سبينوزا إلى النزاهة على أنها ليست مجرد فضيلة أخلاقية بقدر ما هي فضيلة سياسية؟ فبدون التزام المواطنين التزاما مطلقا بالتنازل عن حقوقهم الفردية لأجل الصالح العام، لا إمكان لوجود اجتماع يصلح للعيش ولا قيام للدولة ولا للمدنية. إنّ الميثاق الاجتماعي إنما يتحدّد على أساس نزاهة وإخلاص أفراد المجموعة بعضهم إلى بعض. لكن هذه الفضيلة السياسية فضيلة صعبة، وإذاك فهي نادرة، لتعرّضها المستمر لهجمات «الشبقية الفردية»[2]، أي للرغبة اللاّ محدودة ولحبّ الذات ولأهواء أخرى كالتّوق إلى الكماليات وكالخيلاء والحسد والغضب، حتى أنّ العقل لا يجد من يصغي إليه ممّن يخضعون لها[3]. وفي الواقع فإنّ النظام الديمقراطي يتأسس عندما يتخلى كافة أفراد المجموعة عن كامل قواهم لصالح هذه المجموعة بالذات، بحيث تصبح حائزة على سلطة مطلقة. فالفرد، بوصفه فردا من المجموعة، يشارك في هذه السلطة، ولكنّه مطالب، بوصفه فردا ومواطنا، بطاعة هذه السلطة التي ساهم في وضعها. وبهذه الصورة يكون المواطن، باعتباره أُسّا لسلطة الدولة، هو الضامن لها، كما أنّ طاعته لها لا تكون علامة على عبوديته بقدر ما تكون نتيجة ضرورية للميثاق الاجتماعي. فالطاعة ليست هي الحدّ من الحرية بقدر ما أنها شكل من أشكال التعبير عن الحرية الفردية. ويشدّد سبينوزا على هذه الفكرة إذ يكتب: «إليكم الآن بأيّ صورة يمكن أن يتألّف المجتمع الإنساني وبأيّ وجه ينبغي احترام كل التزام من الالتزامات، وذلك بدون أيّ تناقض مع الحق الطبيعي للأفراد. فيكفي أن يفوّض كل فرد كامل قوّته إلى المجتمع، كيما يمسك هذا المجتمع وحده

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 829.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 829.
3. لقد أشار **روسو** أيضا إلى ما أشار إليه سبينوزا بوضوح بشأن تهذيب الأخلاق بين الأفراد أثناء الانتقال من طور الطبيعة إلى طور الاجتماع السياسي (انظر روسو، **في العقد الاجتماعي**، الباب الثاني).

الحق الطبيعي الأعلى في كل المجالات، أي كي يمسك السلطة العليا التي ينبغي على كل واحد أن يطيعها، إمّا طوعا وإمّا خوفا من القصاص الشديد»[1].

إنّ الشعب هو مصدر السلطة العليا، ولا بدّ لأفراد الشعب أن يطيعوا هذه السلطة. فالفرد، من جهة كونه عضوا من المجموعة السياسية، هو مصدر هذه السلطة، ومن هذا المنظور فهو يقال مواطنا؛ وهو ملزم بالطاعة، ومن هذا المنظور فهو ينتمي إلى الرعية[2]. وعلى ذلك فإنّ مواطني المجتمع الديمقراطي يُحملون بأكثر سهولة على طاعة القوانين. ونجد نفس هذا التمييز بين المواطنين والرعايا في **العقد الاجتماعي** لـ**روسو**[3]، في صياغة مماثلة تماما لصياغة سبينوزا[4]. إنّ **روسو** يقيم هذا التمييز بعدما تطرق إلى أصل الدولة وأساسها وبعدما حدّد طبيعة العقد الاجتماعي[5]، كما بعد عرضه لإشكالية مماثلة تماما للإشكالية التي طرحها سبينوزا في الفصل

---

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثالث، الفقرة 1 .

3. روسو، **في العقد الاجتماعي**، الباب الأوّل، الفصل 6: «وبالتالي فإذا أبعدنا عن الميثاق الاجتماعي ما لا ينتمي إلى ماهيته، رأينا أنه يتلخص فيما يلي: يضع كلّ واحد منّا شخصه وكامل قدرته تحت تصرّف الإرادة العامة العليا؛ وإنّا نتقبّل كلّ عضو بوصفه جزءا لا ينفصل عن الكلّ».

«وفي الحال، عوضا عن الشخص الفردي لكلّ متعاقد، يُنتج فعل التجمّع هذا جسدا أخلاقيا جماعيا، يتألّف من أعضاء بقدر ما يتألّف المجلس من الأصوات، ويستمدّ من فعل التجمّع وحدته وذاته العامة وحياته وإرادته. وهذه الشخصية العمومية، إذ تتّحد بكلّ الشخصيات الأخرى، كان يطلق عليها فيما مضى اسم **المدينة**، وأصبحت تسمّى اليوم **الجمهورية** أو **الجسد السياسي**، ويطلق على هذا الأخير من طرف أعضائه اسم **الدولة** متى كان منفعلا، و**صاحب السيادة** متى كان فاعلا، و**القوّة** متى تمّت مقارنته بأمثاله. أمّ الشركاء المتجمّعون، فيطلق عليهم اسم **الشعب**، ويطلق عليهم فرادى اسم **المواطنين** من جهة مشاركتهم في السلطة العليا، واسم **الرعايا** من جهة خضوعهم لقوانين الدولة».

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثالث، الفقرة 1 : «يطلق على كلّ دولة اسم المجتمع المدني؛ ويطلق على هيئة الدولة بأكملها اسم المدينة؛ وتسمّى الشؤون العامة التي يديرها صاحب السلطة شؤون الدولة. ثم إنّنا نسمّي النّاس «مواطنين» من جهة كونهم يتمتّعون بكلّ مزايا المدينة وفقا للحقّ المدني، ونسمّيهم «رعايا» من حيث إنّهم مطالبون بالامتثال لقوانين المدينة والخضوع لمؤسّساتها».

5. حول المسائل المتعلقة بأصل العقد الاجتماعي وأسسه، راجع روبير ديراتي، **ج.ج. روسو والعلم السياسي في عصره**، الفصل الرابع، ص. 172 – 174 من الطبعة الفرنسية.

السادس عشر من **الرسالة اللاهوتية السياسية**. فالمشكل الذي يطرحه يتعلق «بإيجاد نوع من الشراكة للدفاع بقوّة مشتركة عن حياة وأملاك كل عضو مشارك، بحيث يتّحد كل واحد بالجميع ولا يطيع إلا نفسه ويبقى حرّا كما من قبل»[1]. وإنّا نعلم جواب **روسو**: لا بدّ من تصوّر نوع من العقد الاجتماعي، «... وبنود هذا العقد إنما هي تتحّد بجوهره حتى أنّ أدنى تغيير يطرأ عليها يجعلها باطلة وبلا مفعول... ويمكن اختزال هذه البنود في بند واحد: هو تفويض كل فرد كامل حقوقه إلى كافة المجموعة...»[2]. وهكذا فإذا حذفنا من الميثاق الاجتماعي ما لا يؤلّف جوهره، تبيّنا مع **روسو** أنه ينحلّ إلى النقاط التالية: «كل واحد منّا يضع شخصه ويضع قدرته تحت سيادة الإرادة العامة؛ ونتقبّل كل عضو بما هو جزء لا يتجزأ من الكلّ»[3].

وعلى هذا الأساس فإنّ الديمقراطية هي النظام السياسي الذي يسمح بتأسيس سلطة الدولة على كافة أفراد المجموعة دونما تمييز، وفي ذات الوقت بالحصول على طاعتهم ـ بالإرغام أو بالإقناع ـ إذ لا تتعارض مع حقوق الفرد الطبيعية. إنّ النظام الديمقراطي، في نظر سبينوزا، هو التنظيم السياسي الأكثر قربا إلى مثال الدستور المستوحى من بنود العقد الاجتماعي ذاتها: «إنّ تأسيس المجتمع على هذه القاعدة (قاعدة الميثاق الاجتماعي) هو ما يميّز النظام الديمقراطي الذي يمكن تعريفه كما يلي: إنه ينشأ من اتّحاد أناس يتمتعون، إذ يؤلّفون مجموعة منظّمة، بحقّ عليّ على كل ما يقع تحت قدرتهم»[4]. وبالتالي فإنّ النظام الديمقراطي يشجّع على تحقيق المساواة السياسية والقانونية بين أعضاء المجموعة[5]؛ وإنّ خاصّيته هذه التي تميّزه عن النظامين الملكي والأرستقراطي لم تغب عن **روسو** إذ قال: «مهما كان وجه ارتقائنا إلى المبدأ، فإنّا نبلغ دائما إلى نفس النتيجة؛ ألا وهي أنّ الميثاق الاجتماعي يقيم بين المواطنين درجة من المساواة حتى أنهم يلتزمون جميعا بنفس الشروط ويتمتعون جميعا

---

1. روسو، **في العقد الاجتماعي**، الباب الأوّل، الفصل 6.
2. روسو، **في العقد الاجتماعي**، الباب الأوّل، الفصل 6.
3. روسو، **في العقد الاجتماعي**، الباب الأوّل، الفصل 6.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830.
5. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830، 831، 833؛ والفصل 20، ص. 897، 905.

بنفس الحقوق. وهكذا فبناء على طبيعة الميثاق، يكون كل قرار من قرارات السيادة، أي كل قرار أصيل الإرادة العامة، قرارا مرغِما لكافة المواطنين أو خادما لهم بالتساوي؛ بحيث لا ينظر صاحب السلطة إلا إلى جسد الأمّة ولا يميّز بين الأفراد المؤلفين لهذا الجسد»[1]. ويصبح كل قرار من قرارات السيادة عبارة عن اتفاق بين الجسد السياسي وكل عضو من أعضائه. وتترتب المساواة بين كل المواطنين عن تفويض كل واحد من أعضاء المجتمع لحقّه الطبيعي إلى كافة هذا المجتمع الذي يصبح آنذاك مجتمعا مدنيا. ولا تتمثل هذه المساواة فقط في حق كل مواطن في المشاركة في قرارات السلطة العليا ـ فهذه المشاركة مفتوحة، قانونًا، أمام المجتمع، وإن كان في الواقع بعض الأفراد فقط يسهمون حقّا في الخيارات السياسية نيابة عن المواطنين ـ بل تتمثل أيضا في كون الطاعة واجبة على الجميع دون استثناء.

هناك مبدأ مزدوج للمساواة: مساواة في مشاركة كل الأفراد، إذ أضحوا مواطنين، في القرارات التي تتخذها السلطة العليا، ومساواة كل الرعايا في طاعة القانون الصادر عن هذه السلطة. ويحدد سبينوزا هذه المساواة المزدوجة كما يلي: «إنّ تأسيس المجتمع على هذه القاعدة (قاعدة الميثاق الاجتماعي) هو ما يميّز النظام الديمقراطي الذي يمكن تعريفه كما يلي: إنه ينشأ من اتّحاد أناس يتمتعون، إذ يؤلّفون مجموعة منظّمة، بحقّ عليّ على كل ما يقع تحت قدرتهم. ويتلو أنّ السلطة العليا ليست مطالبة باحترام أيّ قانون؛ أمّا الأفراد فإنهم مطالبون بإطاعتها في كلّ أمر»[2].

ويترتب على مساواة المواطنين في مشاركتهم في السلطة[3] وفي طاعتهم لها، إذ هي الطابع المميز للنظام الديمقراطي، أنّ للدولة الديمقراطية سيادة مطلقة: فـ**سبينوزا** يلاحظ أنّ «السلطة العليا ليست مطالبة بالامتثال لأيّ قانون من القوانين»[4]. وفي المقابل فإنّ طاعة الأفراد للدولة ينبغي أن تكون مطلقة. وفيما يلي يقدّم سبينوزا تفسيرا لواجب الطاعة المطلقة: «ذلك

---

1. روسو، **في العقد الاجتماعي**، الباب الثاني، الفصل 4.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830.
3. Cf. J. Freund, *L'essence du politique*, 1ère partie, , ch. 3, pp. 101-102-107-111.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830.

لأنّ الأفراد قد أخذوا التزاما، ضمنيا أو علنيا، إذ فوّضوا إلى السلطة العليا كامل قواهم التي كانوا يدافعون بها عن أنفسهم، أي كامل حقوقهم. فلو كانوا يريدون الاحتفاظ بأمر ما لأنفسهم، لوجب عليهم أن يؤمّنوا حفظهم له. وبما أنهم لم يفعلوا، وما كان بالإمكان أن يفعلوا دون أن يتفرّقوا وينشقّوا وتتحطّم الدولة، فإنهم قد آثروا الخضوع لإرادة السلطة العليا، ولقد تمّ هذا الخضوع المطلق (كما رأينا) تحت ضغط الضرورة كما تحت قيادة العقل نفسه»[1].

إنّ طاعة جميع المواطنين للقانون إنما هي ضرورة مطلقة من ضرورات الحياة السياسية؛ فهي ليست مجرّد مطلب أخلاقي أو إيتيقي[2]. وهذه الطاعة المطلقة، التامة، الصارمة، إنما تفرضها طبيعة الميثاق الاجتماعي والطبيعة الإنسانية على حدّ السواء. وإذا كان العقل يأمرنا بطاعة السلطة العليا، حتى لو كانت تطالبنا بأشياء غير معقولة، فذلك لأنّنا، وفقا لقانون كلّي، نختار دائما من بين شرّين اثنين أهونهما[3]. إلاّ أنه يندر، في النظام الديمقراطي، أن تكون القرارات السياسية في غاية العبث والخُلف. لماذا؟ أوّلا لأنّ السلطة العليا، في الدولة الديمقراطية كما في أيّ دولة أخرى، تمتنع عن إعطاء أوامر غير معقولة تماما لأنّ المواطنين لن يستطيعوا آنذاك إطاعتها؛ إذ لو أعطت مثل هذه الأوامر، لفقدت الدولة احترام مواطنيها ولما كُتب لها البقاء. ثمّ إنّ إمكان أخذ قرارات غير معقولة يكون في الدولة الديمقراطية أضعف ممّا في دولة أخرى. إنّ بنية النظام الديمقراطي تسمح لكل أفراد المجموعة بالمشاركة في المداولات والقرارات، ممّا يجعلهم، منطقيّا، لا يجمعون على إجراءات غير معقولة: «ففي النظام الديمقراطي خاصة، لا مجال للخوف من القرارات غير المعقولة: إذ يكاد يكون من المحال أن تتّفق الأغلبية على أمر لا معقول»[4].

ويلجأ سبينوزا إلى حجة منطقية أخرى ليبيّن أنّ افتراض سلطة عليا تأخذ قرارات غير معقولة إنما هو افتراض أقصى يضعه كمقدّمة استدلال بالخُلف: فالدولة لا تستطيع أن تعطي أوامر بحيث إذا أطاعها أعضاء المجموعة

1. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 830-831.
2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 831.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 828.
4. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 831.

كانت وبالا عليهم وأصابهم مكروه، لأنّ الدولة التي هكذا تتصرف ضدّ مبادئها الخاصة ووظيفتها الخاصة سيؤول بها الأمر إلى الهلاك: «... نعلم أنّ الغاية من التنظيم الاجتماعي هي تحرير الناس من عبودية الشهوة ومساعدتهم على المضيّ قدما ـ قدر الإمكان ـ كي تجري حياتهم في السلم والوئام[1]. وبالتالي فحالما تنتفي هذه الغاية، ينهدم كامل البنيان»[2]. وعلى هذا فإنّ المشكل المطروح، لا فقط بالنسبة إلى الدولة حال نشأتها، بل أيضا وبوجه خاص بالنسبة إلى النظام الديمقراطي ـ ولعلّه المشكل الذي كان يسكن سبينوزا أثناء تحريره **للرسالة اللاهوتية السياسية**[3] ـ إنما هو ذات المشكل الذي يُطرح في أيّامنا هذه على كل نظام ديمقراطي، ويمكن صوغه كما يلي: هل تملك الديمقراطية الهياكل والوسائل التي تسمح بإنشاء وتطوير وضمان طاعة كل المواطنين ـ أو معظمهم ـ للدولة؟ أم أنّ الأسلوب السلطوي ـ الكلّياني ـ الذي يمكن أن تتّخذه هو وحده الكفيل بذلك؟ يرى بعض مؤرّخي الفلسفة السياسية السبينوزية[4]، أنّ موقف سبينوزا كان الثاني. وهو أيضا موقف الأنظمة السياسية الحالية بعد مرور قرنين من المذاهب السياسية الليبرالية والفردانية، كردّة فعل ضدّ مبادئ النزعة الليبرالية.

والسؤال الذي نطرحه هنا، بشأن تصوّر سبينوزا للديمقراطية، هو الآتي: هل تكون السلطة التي يمنحها سبينوزا للدولة ـ في سبيل حفظ استقرارها ـ عظيمة لدرجة أنها تفضي إلى الحدّ من حرية المواطنين وتخضعهم خضوعا تامّا؟ لقد سبق أن تناولنا الصعوبة الرئيسية لنظرية سبينوزا السياسية، صعوبة التوفيق بين مقتضيات الحكم المطلق ومقتضيات الحقوق الفردية الجوهرية، لمّا تطرّقنا إلى مسألة استقرار المؤسسات ومستقبلها. يوجد لهذه الصعوبة حلّ مزدوج، وأقيم عليه تأويل مزدوج للسياسة السبينوزية. فحسب التأويل الأوّل، فإنّ سبينوزا هو فيلسوف الليبرالية، أي هو الذائد عن الحقوق الفردية ضدّ الحكم المطلق وضدّ التعسّف[5]. وحسب الثاني، فإنّ

---

1. راجع سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 5، ص. 684.
2. سبينوزا، رسالة **في اللاهوت والسياسة**، الفصل 16، ص. 831-832.
3. راجع إحالات سبينوزا الكثيرة إلى الدولة الديمقراطية في الصفحات السابقة من الفصل 16 من **الرسالة اللاهوتية السياسية** (ص. 835-828)؛ راجع أيضا التمهيد.
4. Cf. L.S. Feuer, *Spinoza and the rise of liberalism*.
5. Cf. Duff, *Spinoza's political and ethical philosophy* ; R.J. McShea, *The political philosophy of Spinoza*.

سبينوزا يندرج ضمن التقليد الفلسفي السياسي الذي أسّس لنظرية الحكم المطلق، ويقف في صفّ **ماكيافلّي** و**بودان** وهوبز. ويضيف بعض مؤرخي الفلسفة السياسية أنّ سبينوزا، بوصفه فيلسوف الضرورة، لا يمكنه، دون أن يقع في تناقض، أن يكون ذائدا عن الحريات الفردية. إنّ هؤلاء المؤوّلين للفلسفة السبينوزية يؤكّدون على عدم تناسق وعدم انسجام المذهب السياسي السبينوزي، في **الإيتيقا** وفي **الرسالة اللاهوتية السياسية** وفي **الرسالة السياسية** على حدّ السواء. وإنّ ما يعيبونه على سبينوزا هو أنه أراد طرح مطلبين متعاكسين متنافرين، هما الذود عن حقوق الأفراد في حرية التفكير والتعبير من جهة، ومطلب الحقوق الطبيعية لسلطة الدولة المطلقة من جهة أخرى. وتسبّب هذا التوجّه النقدي وهذه الهجمات ضدّ الانسجام الداخلي لفلسفة سبينوزا في نشوء تيّار مدحي تقريظي لهذه الفلسفة.

إنّا لا نعتقد أنّ سبينوزا يمنح سلطة مطلقة جدّا للدولة حتى أنّه لا يبقى منسجما مع نفسه إذ ينادي بحقوق المواطنين الجوهرية. لقد رأينا، في فصولنا الأخيرة، مدى دقّة تناول سبينوزا لأشدّ الوجوه إشكالا في نظرية سيادة الدولة، ومدى طرافة إجابته. ورغم التأويلات المتنوعة لفلسفة سبينوزا السياسية، فرأينا هو أنّ نصوص **الرسالة اللاهوتية السياسية** و**الرسالة السياسية** تقدّم جوابا دقيقا على هذا المشكل: فالضامن الوحيد لاستقرار الدولة ـ مهما كان نظامها الدستوري ـ هو مشاركة معظم المواطنين في ممارسة السلطة، واحترام الراعي والرعية للشرائع القائمة، ومرونة القوانين ومواكبتها لما يفرضه تاريخ المجتمعات والشعوب.

لكن لا ماقص من الإقرار بأنّ صعوبة الملاءمة والتوفيق بين السلطة والحرية، والطاعة والمشاركة، تظلّ هي الصعوبة الرئيسية في الفلسفة السياسية. ويبدو لنا أنّ تركيز سبينوزا على هذه الصعوبة وصرامة تناوله لها ومحاولة حلّها، كلّ هذا يجعل فلسفته السياسية تتميّز عن المذاهب السياسية القديمة، وحتى عن مذاهب أسلافه المباشرين، **ماكيافلّي** و**بودان** وهوبز.

# خاتمة

«وفي هذا الصدد... يمكن أن نذكّر أولئك الذين يعكفون، في أيّامنا هذه، على بناء نوعٍ من الفلسفة المستقلّة، بتلك الأسطورة التي تروّج أنّ أفلاطون قد نقّح أبواب كتاب الجمهورية سبع مرّات؛ وذلك حتّى نبيّن أنّه ينبغي على الكتاب الحديث، إذ يتأسس على مبدأ أعمق ويتناول موضوعا أصعب وموادّ أوفر، أن يتمّ تنقيحه، ليس سبع مرّات، بل سبعا وسبعون مرّة، ممّا يفترض أن يكون لمؤلّفه أوقات فراغ. ولذا يجب على المؤلّف، أمام عظمة العمل، أن يكتفي بما نجح في إعداده تحت ضغط الضرورات الخارجية رغم تشتّت حاجيات عصره ورغم حجمها وتعدّدها، مع التساؤل أيضا عمّا إذا كانت الجلبة والثرثرة التي تصمّ أولئك الذين ينتشون بتصوّر أنّهم يفعلون أو يقولون شيئا مفيدا، لا تزال تفسح المجال قليلا لشغل الفكر الهادئ إذ يرنو إلى المعرفة لا غير».

برلين، في 7 نوفمبر 1831.

هيغل، **علم المنطق**، تمهيد الطبعة الثانية.

تقيم فلسفة سبينوزا السياسية علاقة بين البحث عمّا يكون نافعا[1] والسعي إلى الخلاص. ويسعى سبينوزا، كفيلسوف همُّه الخلاص وشغله الشاغل معرفة منزلة الإنسان في الطبيعة وفي عالم يتألف من ماهيات وأحوال تخضع للحتمية المطلقة[2]، إلى البحث «بكامل قواه»[3] عن الوسائل التي تجعل النفس تنعم، في الهدوء والبهجة، بالخير الأعظم ـ الذي يبقى بلوغه متوقّفا

1. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرة 6. يمكن أن نقدّم بشأن هذا السعي إلى ما يكون نافعا نفس الملاحظة التي قدّمها **غولدشميت** بشأن قاعدة المنفعة كما رسمها **روسو**. يؤكّد **غولدشميت** أنّه ليس سعيا مرَضيا، إذ يتمّ تطهيره في صورته الكلّية التي تدعو إلى تحقيق المنافع الفردية. راجع فيكتور غولدشميت، **الأنثروبولوجيا والسياسة، مبادئ نسق روسو**، الطبعة الفرنسية، باريس، دار فران، 1974.

2. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرة 12.

3. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرة 7.

على اكتساب طبيعة جديدة تقرّب من الكمال ـ أي بمعرفة «اتّحاد الروح بالطبيعة كلّها»، وهو اتّحاد بالذات الإلهية واستمتاع بالكيان[1].

لكن الفيلسوف الذي يسعى إلى هذا الخير الأعظم، محتكما بالعقل، يريد أن ينعم به بمعيّة أناس عقلاء آخرين. إنّه يريد أن يكتسب تلك الطبيعة مع غيره من النّاس أيضا؛ بمعنى أنّ رغبته في الاتّحاد بالآخرين إنّما هي أساس بحثه عن خلاصه الشخصي. وبالتالي فإنّ مشروع الخلاص عنده ينطوي على مشروع سياسي بالذات[2]. إنّ فلسفة سبينوزا هي فلسفة المعرفة الحق، بما هي السبيل الوحيد إلى السعادة القصوى التي تتمثل في حبّ الله وفي الاتحاد به وفيه[3]. لكن لا تقتصر فلسفة سبينوزا على هذا فقط: فهي تسمح أيضا، من جهة كونها المعرفة الصحيحة للطبيعة، بالجواب على السؤال السياسي الذي يبقى شديد الارتباط بالسعي إلى الخلاص الفردي. وبالفعل فإنّ سبينوزا ليس صوفيا: فالحق الذي يبحث عنه يمكن أن يصبح خيرا مشتركا بين الكثيرين، وإن كان لا يفوز به إلاّ قليلون. إنّ الفيلسوف لا يرضى بخلاص شخصي يعزله عن بقيّة النّاس ويفصله عنهم. ولا يعني ذلك أنّ سبينوزا يرى أنّ كلّ النّاس قادرون سواسية على توخّي السبيل الذي يريد انتهاجه. ليس لهم كلّهم القدرة على ذلك، لأنهم لا يقدرون سواسية على بلوغ الوعي التام والمعرفة التامة بأنفسهم، إذ تظلّ قدرة النفس (التي هي فكرة الجسم) محدودة، كما يكون الجسم ذاته محدودا من طرف الأجسام الأخرى. إلاّ أنّ سبينوزا لا ينفكّ يسعى، كفيلسوف، إلى جعل الآخرين يفوزون بالخلاص معه، في «تناغم

---

1. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرة 13.

2. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرة 14.

3. راجع س. زاك، **فكرة الحياة في فلسفة سبينوزا**، الخاتمة، ص. 260. وإنّ زاك على حقّ عندما يؤكّد أنّ سبينوزا، «هذا المارق عن دين أجداده»، ليس هو «مسيحيا حتّى». وإنّما هو «رجل متديّن لا يسلّم بوجود حقيقة إيمانية مختلفة عن الحقيقة العلمية. فالعقيدة هي الطاعة الورعة لإرادة ربّ **الكتاب**؛ وهي نافعة ومحمودة لدى غير الفلاسفة. وأمّا الفيلسوف فلا يمكنه أن يكتفي بها؛ إنّه يريد أن يعرف، والمعرفة الحق هي القيام في الحق... لقد أقصي سبينوزا اليهودي من الطائفة اليهودية، وعاش غريبا بين المسيحيين، وعرف القلق الذي يكون لدى الكثيرين محرّضا على التديّن. لكنّه... رفض أن يتعلق بأيّ عقيدة. فالخلاص الحقيقي لا ينفصل عن المعرفة الحق» (م.م.، ص. 261).

العقول»[1] وانسجام الرغبات: «لأنّ نصيبا من سعادتي يتمثل في السعي من أجل أن يدرك الآخرون ما أدركه بوضوح، بحيث يتّفق فهمهم وتتّفق رغباتهم اتّفاقا تامّا مع فهمي الخاص ورغباتي الشخصية»[2]. إنّ الهمّ السياسي و«الالتزام السياسي»، والتفكير في السياسي وفي السياسة، هي الأمور الأولى في نظر سبينوزا، وهي لا تنفصل عنده عن السعي إلى الخلاص.

السياسة هي الوسيلة ـأي الهدف المحدودـ للحياة الإيتيقية. فالناس، على الرغم من عيشهم، معظم حياتهم، تحت وطأة الانفعالات السلبية وفي خضوع تامّ للطبيعة وللأسباب الخارجية، وعلى الرغم من الأهواء المتعارضة التي تتقاذفهم دونما هوادة، إلاّ أنهم يشعرون بالمزايا التي توفّرها الحياة الاجتماعية وبمساعدتها لهم على الوجود: فكلّ واحد يمكنه أن يستفيد من رغد العيش الذي يوفّره المجتمع وأن يحفظ قواه ويسعى إلى خلاصه الشخصي. وفضلا عن رفاهية العيش المادي، يطوّر المجتمع العلوم والفنون باعتبارها «ضرورية جدّا لتحقيق كمال الطبيعة الإنسانية وسعادتها»[3]. وهكذا فإنّ المجتمع، علاوة على كونه المحيط الضروري لحفظ حياة الأفراد وتحقيق رفاههم المادي، يساعدهم أيضا على إنماء حياتهم العقلية والنهوض إلى الحياة الروحية.

بيد أنّ هذه الحياة الروحية لا تنمو ولا تتفتّق طالما بقي النّاس فريسة أهوائهم؛ فلئن كانت الطبيعة قد هيّأتهم، بفضل قانون الكوناتوس ـقانون المنفعةـ، كي يحفظوا أنفسهم، فهي لم تهيّئهم كي يمتثلوا من تلقاء أنفسهم لتعاليم العقل المبين وكي يدركوا مصلحتهم الخاصة ويحققوها. فلا بدّ من مقاومة الأهواء الجامحة ـالرغبة في اللذة، وحبّ المال، والتوق إلى المجد والهيبةـ وما يرافقها من أهواء صغرى تُلهي الناس وتشتت شملهم، بقوّة عظيمة تحكمهم، لا قوّة فرد مخصوص وإنما قوّة المجتمع بأسره. إنّ تأسيس السلطة السياسية وتأسيس الدولة هما ما يسمح بتنفيذ البرنامج الأخلاقي الذي يتعذر على الأفراد، في الوضع الطبيعي حيث يستسلمون للأهواء ويخضعون للعوامل الخارجية، أن يحققوه، إلا إذا انتقلوا إلى طور المجتمع السياسي.

1. كويري. راجع الملحوظة 5 للفقرة 14 من **الرسالة في إصلاح العقل**.
2. سبينوزا، **رسالة في إصلاح العقل**، الفقرة 5.
3. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل الخامس، ص. 684.

وإنّ القوانين، بما هي تعبّر عن قوّة السلطة تلك، وإذ تدعمها هذه القوة وتعززها، تقوم على الصعيد الاجتماعي بتفعيل ما لا يستطيع الفرد المنعزل إنجازه: ممارسة الرقابة على الأهواء المتهوّرة. فالقوانين، باعتبارها «روح المدينة» وإذ هي تعبّر عن قوّة الدولة، تقهر الشهوات والأهواء الجارفة.

ومن هذا المنطلق يجد سبينوزا نفسه باحثا عن خلاصه الفردي ومؤوّلا **للتوراة** ـالذي لا يعدو أن يكون مجرد وسيلة بالنظر إلى الغاية النهائية التي هي السعي إلى الخلاص الفردي والاتحاد بالذات الإلهية، بفضل معرفتها معرفة صحيحة وليس بمجرد الطاعة والتسليم بالنصوص المزعومة منزّلةً ـ، كما يجد نفسه في ذات الوقت ـباعتبار مشروعه الإيتيقي وسعيه إلى الخلاص ـ عاكفا على التأمّل الفلسفي في طبيعة **السياسي**. إنّ أبحاثه تتعلق بطبيعة المجتمع السياسي وطبيعة الدولة، وبمسألة الأمر والطاعة، وبطبيعة البنية السياسية الأقدر على أن تجعل من الدولة المحيط الأمثل لإنماء العقل وتربية الأفراد بتنظيم أهوائهم، وبمشكل مشاركة الأفراد في السلطة.

ويرى سبينوزا أنّ هذه التربية الأخلاقية وهذا الإسهام في السلطة يسمحان للنّاس بالتعوّد تدريجيا، بفضل التدريب المرتبط بشروط الوجود السياسي، على التمتع بالحرية وعلى إعمال رأيهم، كما على الاتّفاق، ليس في الأهواء التي تضعف قوّة كيانهم، وإنّما في التي ترتقي بهم إلى معرفة **الحق** وإلى التمتع **بالخير الأعظم**: البحث المشترك عن المصلحة المشتركة، والمداولات، والتأمّل، والتبادل، والنّهل من الشعور بالتعاضد، فكلّ هذا يسمح بتطوير ملَكة الحكم وبممارسة مجرّد الحرية السياسية، تمهيدا للحياة العقلية؛ وإذا تعذّر عليهم تحقيق هذه الأمور بأنفسهم، فهم على الأقلّ لن يحولوا دونها.

لكن تعاضد الأفراد في المجتمع ومشاركتهم في الحياة السياسية، كشرطين من شروط اتّحادهم الروحي، إنّما يحيلان بدورهما، في مجال الممارسة، على نظرية في المساواة (مساواة حقوقية وسياسية) والحرية السياسيتين. فبالنظر إلى هذا الطلب المزدوج بالمساواة والحرية، إذ لا يتحققان إلاّ في كنف دولة مستقرة مقاومة للفوضى والاستعباد[1]، يحلّل

---

1. إنّ نفس ظاهرة النّفي السياسي للدولة والتي يشير إليها سبينوزا بلفظ «الاستعباد»، يشار

سبينوزا مبادئ السلطة السياسية ويعرّف طبيعة الدولة ووظيفتها وحقوق السيادة، كما يضع حدودا لقوّة الدولة ويعيّن حقوق المواطنين، ويطرح ويحلّ المشاكل المتعلقة بالأمر والطاعة، وبطبيعة القانون ووظيفته ـ بوصفه وسيطا بين الحدود المتقابلة لكلّ واقع سياسي ـ وباستقرار الدولة ومستقبل المؤسسات. وعلى ذلك فهو يؤكّد أنّه لا بدّ للقوانين والمؤسسات أن تتغيّر، لا فقط باعتبار دينامية الهيكل السياسي أو مرونة القوانين، بل وفق ما يطلبه النّاس الذين يعيشون معا، «في اجتماع واعٍ من **الكوناتوسات**»[1]، حتى يكون اجتماعهم هذا اجتماع أناس أحرار وسعداء، لا اجتماعا «قفرًا» حيث تكون الحياة الإنسانية حياة «قطيع من الدواب»[2].

هذا المطلب الإيتيقي هو الذي جعل سبينوزا، مع استنكاره للتمرد والثورة، يبرّر حقّ الشعب في مقاومة الدولة المريضة بداء السلطة. إنّ فلسفة سبينوزا، فلسفة السعادة والخلاص ووحدة الشعور والبحث المشترك عن الكيان الأوحد، قادته بالضرورة إلى الإعلان، في خطابه السياسي، عن فلسفة الحرية ـ الدينية والفكرية والعلمية ـ وإلى الإقرار بتفوّق الديمقراطية على الأنظمة السياسية الأخرى.

وفي الرسالتين، **السياسية واللاهوتية السياسية**، كما في مراسلاته، يدافع سبينوزا عن حرية الرأي والتعبير في كلّ مظاهرها، الدينية أو السياسية، التأمّلية أو العلمية. لكن ما من شكّ أنّه قد شدّد في كتاباته السياسية على مطلب حرية المعتقد. فلأيّ سبب؟ التفسير الأوّل هو تفسير تاريخي، باعتبار الأوضاع السياسية والأحداث التي قلبت أوضاع **المقاطعات المتحدة** في الثلث الأخير من القرن السابع عشر؛ وهذا التفسير لا يشفي الغليل. يجب أن نضيف إليه تفسيرا آخر يعود إلى نسق سبينوزا ذاته. ففي هذا النسق، يتوجّه المشروع الفلسفي إلى البحث عن الخلاص، أي إلى التمتع التام بالخير الأعظم ـ أو الكيان ـ بفضل المعرفة الحق. وبما أنّ سبينوزا لا يُخضع أبدا معرفة الحق هذه لمطلب «الرفاه الفكري»، فهو يرى أنّ البحث عن الخلاص لا بدّ أن يجد في المجتمع الظروف (الاجتماعية

---

إليها بلفظ «الاستبداد» في اللغة السياسية التي استهلّها **جون لوك** في نهاية القرن السابع عشر.

1. س. زاك، **فكرة الحياة في فلسفة سبينوزا**، الخاتمة.

2. سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 20، ص. 899؛ **الرسالة السياسية**، الفصل الخامس، الفقرتان 4 و5، والفصل السادس، الفقرة 4.

والسياسية والقانونية) التي تسمح له بالنموّ بحرية. وهكذا تصبح السياسة، مع ما يتبعها من مشاكل تنظيم الحياة السياسية في المجتمع، ووظيفة الدولة، والقوانين، الشغل الشاغل للنسق، إذ الحقيقة هي التعبير عن البحث الحرّ الذي يقوم به الفكر الطليق؛ فإذا تمّ قهرها أو مراقبتها أو توجيهها، لم تعد هي الحقيقة.

وفيما يتعلق بالحرية الدينية، فإنّه ينبغي على الدولة ـ سواء كانت ملكية، أو أرستقراطية[1] حيث ينصح سبينوزا مع ذلك بأن يعتنق الأشراف ديانة موحّدة تكون بسيطة وكلّية إلى أقصى حدّ[2] حتى لا يختلف أصحاب السيادة في الأمور العقائدية فيعمدوا إلى القضاء على حرية الرأي والتعبير لدى رعاياهم[3] ـ أن تمنح لكل مواطن حرية المعتقد والتفكير. يجب على السلط المدنية أن تمنع «اجتماعات المؤمنين المكثفة» إذ تمسّ بحرية الغير، فضلا عمّا تشكّله من تهديد للأمن العام، وأن تسمح لكافة المواطنين الذين يريدون اعتناق ديانة أخرى غير الديانة الشائعة بأن يختاروا من الشعائر ما يريدون وأن يبنوا المعابد[4].

في أوضاع كهذه تفضي حرية الرأي والمعتقد إلى تطاحن مختلف الأديان والمذاهب والنظريات وإلى إبطال بعضها مفعول بعض. ويعتقد سبينوزا أنّ وضع اللاهوتيين في المجتمع الحرّ ينبغي أن لا يختلف عن وضع العلماء والفلاسفة كما ترسمه **الرسالتان**: إذ يحقّ لرجال اللاهوت أن ينشروا أفكارهم على حساب سمعتهم، دون أن يستخدموا جهاز الدولة لأغراضهم الشخصية. ويمكن لحرية «التنافس» الفكري أن تضمن، في الآخر، انتصار النظرية ـ العلمية أو الدينية ـ الأفضل، غير أنه لا ينبغي على الدولة أن تترك العنان تماما لأيّ ديانة من الديانات التي تمارَس في

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 46.

2. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 46: «... يجب على كل الأشراف أن يلقّنوا نفس الديانة، أعني الديانة الأكثر بساطة وكونية، كما وصفناها في هذه الرسالة بالذات». وفي **الرسالة اللاهوتية السياسية** (الفصل 14، ص. 809-810)، يعرّف سبينوزا «بالأركان الصريحة للعقيدة الكونية». فهذه الديانة الكونية تتلخص في إثبات كائن أعلى يطيعه جميع المؤمنين. بمعنى أنّ التسامح الديني إنما يتحقق داخل الديانة الكونية، وذلك باعتبار كونية فصولها السبعة.

3. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 46.

4. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 46.

حدود أراضيها. ذلك لأنّ الممارسات الدينية، على خلاف الآراء، ينبغي أن تخضع لتشريعات الدولة. يجب على أعضاء الإكليروس أن يتصرفوا بوصفهم موظّفين كهنوتيين: ولا بدّ أن يخضعوا للسلط المدنية. فمن مشمولات السلط المدنية أن تسهر على إدارة شؤونهم وتعيين رؤسائهم ومراقبة تعاليمهم الدينية.

إنّ مطلب الحرية هو الذي يوجّه فلسفة سبينوزا السياسية، ليس فقط فيما يتعلق باختيار المؤسسات التي تضمن في ظلّ كلّ نظام سياسي طاعة المواطنين للقانون، وفي ذات الوقت حقوقهم في التفكير والتعبير، بل أيضا فيما يتعلق بنظرية استقرار المؤسسات ومصيرها. وإنّ سبينوزا لا ينكر إطلاقا ضرورة التحوّل الاجتماعي عندما يؤكّد أنّ طبيعة الدولة لا تتحقق إلاّ باستمرارها، أو عندما يبني نظريته السياسية على أساس استقرار الدولة ومختلف الحلول التي يقدّمها في هذا الشأن. بل على العكس فهو يريد أن يكيّف المؤسسات السياسية والقانونية والدينية في كل نظام سياسي مع وجوب تحوّل المؤسسات فيه[1]: فالدولة المبنية على أساس دستوري منسجم تكون قادرة على تحمّل التغيير في مؤسساتها دون أن ينحلّ المجتمع السياسي أو تعمّ الفوضى. إنّ ما يقرّره سبينوزا هو في ذات الوقت وجوب استقرار الدولة وثبات دستورها وقوانينها الأساسية، ووجوب تغيير مؤسساتها ـ في اتجاه الغائية السياسية المميزة ـ كلّما اقتضت الحاجة وطالب المواطنون بذلك[2]. وعلى هذا الاعتبار فكلّما تحوّلت درجة المعقولية لدى المجموعة وجب أن يساوقها تحوّل لقوانين الدولة وأحكامها. إنّ سبينوزا يقول بضرورة تغيير بعض القوانين وفق ما تطلبه المجموعة السياسية، كما يقول بوجوب تغيير بعض المفاهيم القانونية وفقا لما تطلبه الأغلبية. وهكذا فإنّه يجب، في كلّ نظام ـ لكن يكون الأمر أسهل في النظام الديمقراطي ممّا هو في نظام آخر ـ أن يتمّ تغيير الشرائع والمؤسسات القانونية والسياسية بصورة قانونية وفق ما تطلبه الأغلبية، وفقا للتطوّر الاجتماعي والسياسي وباعتبار «مرونة»[3] الطبيعة الإنسانية.

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الثامن، الفقرة 12. يشير سبينوزا إلى أنّه غالبا ما يحدث للديمقراطية أن تتحوّل إلى أرستقراطية، وهذه إلى ملكية.

2. G. Belaief, *Spinoza's philosophy of law*, ch. V, D, p. 111.

3. G. Belaief, *Spinoza's philosophy of law*, ch. V, D, p. 111.

إنّ احترام هذا المطلب الثلاثي: استقرار الدولة، ومرونة القانون (بقطبه المزدوج: دستور وتحويرات)، والتحولات التاريخية الضرورية، هو ما يسمح لأصحاب السلطة (أو الطبقة الحاكمة) بحماية المجتمع من الداءين القاتلين المهدّدين لكل جماعة سياسية، أعني الفوضى والاستبداد. وحتى لو غفل الحكّام عن هذا المطلب الثلاثي وعن الحدّين اللذين فيما بينهما تحيا الدولة وتتطوّر، فإنّ المحكومين لن يغفلوا عن ذلك. ويمكنهم التذكير به بمقاومة الأحكام اللامعقولة أو البالية.

وفي **الرسالة السياسية** لا ينفكّ سبينوزا يذكّر، في الفصول التي خصّصها لدراسة الملكية والأرستقراطية، بأنّ الجمهور يستطيع المقاومة بالعصيان والثورة والتمرد ضدّ كلّ الأحكام اللامعقولة، وأنه متى كانت له القدرة كان له الحقّ أيضا. وبهذه الصورة يحدّد سبينوزا المعايير التي تسمح بتعيين الحالات القصوى لاختلال توازن الدولة، إذ تكون عبارة عن علامات تستثير مقاومة المواطنين: «...يجوز للرعايا أن يردّوا على العنف بالعنف»[1]. وهكذا يبدو أنّ **الرسالة السياسية** هي من بين النصوص الأولى، في الفلسفة السياسية، التي شرّعت مقاومة الجمهور لتجاوزات السلطة باعتبارها ملائمة لمقتضيات الطبيعة الإنسانية ولمقتضيات العقل.

تندرج نظرية سبينوزا القائلة بحقّ الشعب في مقاومة ممارسات السلطة الجائرة ضمن فلسفة سياسية تتمحور حول الاعتراف بوجود حقوق فردية لا يمكن التنازل عنها، بعيدا عن كلّ دعوة إلى العنف وعن كلّ ميتافيزيقا إرادة القوّة: إنها تمثّل نوعا من «الشخصانية» السياسية. كما تتمثل طرافة مذهب سبينوزا، الداعي إلى مقاومة فساد الدولة وتجاوزات السلطة، في كونه يقف ضدّ تقليد أخلاقي يعود إلى ألفي سنة، أقامه **سقراط** على تصوّر معيّن للعدل، على نحو ما نراه في محاورة **الغرجياس** حيث يؤكّد، ضدّ كاليكلاس، أنّ الأشقى ليس من يتكبّد الظلم، بل هو من يمارسه، وأنه من الأفضل للمرء، إذا أراد أن تخلد روحه، أن يتكبّد الظلم من أن يمارسه. إنّ مذهب سبينوزا في الحقّ في مقاومة القهر مذهب طريف، لأنه يطرح قضيّة الظلم، لا على مستوى الأخلاق والعلاقات بين الأفراد، وإنما

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 30.

على المستوى السياسي لعلاقات القوى بين جماعة المحكومين وطبقة الحكّام.

كان لا بدّ من انتظار عشرين سنة بعد صدور **الرسالة السياسية** حتى يظهر تبرير مماثل للحق المشروع في المقاومة والتصدّي للقمع. كتب **جون لوك** في **الرسالة الثانية في الحكم المدني**: «في كل الدول وفي كل الظروف، يكون السلوك الحق ضدّ القوّة اللاشرعية الغاشمة هو التصدّي لها بالقوّة. فكلّ من يستخدم القوّة اللامشروعة إنما هو يبادر بالعدوان والحرب، ويعرّض نفسه إذّاك للمعاملة بالمثل»[1]. وفي الفقرة 30 من الفصل السابع من **الرسالة السياسية**، يتحدث سبينوزا بنفس اللغة، في مقطع سبق أن ذكرناه، غير أنّ دلالته تبدو أكثر بروزا متى قارنّاه بخطاب **لوك**: «يبقى بوسع المواطنين دائما أن يحملوا السّلاح ضدّ كلّ من يسعى إلى افتكاك الحكم... ويمكن انتزاع السّلطة من الملك بموجب حقّ الحرب، لا بموجب الحقّ المدني؛ أي أنّ الرعيّة لا يمكنها أن تقاوم عنف الملك إلاّ باستعمالها للعنف».

ويصبح الميثاق الاجتماعي باطلا حالما يستحوذ أحد الطرفين المتعاقدين على جزء هامّ من السلطة أو على كاملها لصالحه الشخصي؛ آنذاك يختلّ التوازن بين الحاكم والمحكوم: إنّها نهاية الدولة. وفعلا، ما انفكّ سبينوزا يردّد في كامل فلسفته السياسية أنّ استقرار الدولة يتمثل في التوازن بين الطرفين المتعاقدين وفي شعورهما المتكافئ بالأمن. وفي هذا السياق نجد لدى سبينوزا طرحا سيعرضه **منتسكيو** بصورة أدقّ في كتابه **روح الشرائع**. وفعلا يرى سبينوزا أنّ السلام والأمن يمثّلان غاية الدولة الأساسية؛ كما يؤكّد **منتسكيو**، مميّزا بين الحرية السياسية والحرية الفلسفية، أنّ «الحرية الفلسفية تتمثل في ممارسة المرء لإرادته، أو على الأقل (إذا كان لا بدّ من اعتبار كلّ الأنساق)، في اعتقاده أنّه يمارس إرادته. أمّا الحرية السياسية فهي تتمثل في الأمن أو على الأقلّ فيما يُعتقد أمنا»[2]. ومن جهته، يختم سبينوزا بحثه للنظام الملكي كما يلي: «صفوة القول إذًا أنّه يمكن لشعب يحكمه ملكٌ أن يتمتّع بحرّية كبيرة، بشرط أن تتحدّد قوّة الملك بقوّةٍ الشعب وأن يستمدّ الملك حمايته من الشعب

---

1. جون لوك، **رسالة ثانية في الحكم المدني**، الفصل 13، الفقرة 155.
2. منتسكيو، **روح الشرائع**، الباب الثاني عشر، الفصل الثاني.

ذاته»[1]. وهكذا فإنّ ما يريده سبينوزا من خلال مختلف أنماطه الدستورية ليس أن يقترح شكلا من الحكم يستثني كلّ الأشكال الأخرى ولا يقبل إطلاقا المقارنة بها، بل يريد دستورا يستجيب لمطالب معيّنة، أهمّها أن تشارك الجماعة السياسية في ممارسة الحكم. فالشعب يكون حرّا، في نظر سبينوزا، طالما كانت قدرة أصحاب السلطة تابعة لقدرته الخاصة، أي طالما كان مصدر قوّة الدولة هو الشعب ذاته. وإنّ هذا الدستور قابل للتحقيق في جميع الأنظمة.

إنّ نظرية سبينوزا في الأنظمة السياسية، إذ تقوم على مبادئ سياسية جديدة، كحقوق الأفراد التي لا يجوز التصرف فيها، والميثاق الاجتماعي، والإقرار بإرادة الشعب بوصفها مصدر السلطة الشرعية، إنما هي نظرية في السلطة جديدة، وهي ذات منزع **جمهوري** جذري. وعلى هذا يبدو لنا أنّ نظرية السلطة هذه لا هي نسخة من الأنموذج الهوبزي ولا هي حتى مستوحاة من هوبز، رغم أننا نعثر على مصطلحات متماثلة في كلا المذهبين. إنّ نظرية سبينوزا في السلطة نظرية جديدة لكونها تقوم على مبدأ سيادة الشعب، الذي يملك القدرة (وبالتالي الحق) على تحقيق سلامته وأمنه لأنّ له القدرة على تعيين السلطة التشريعية أو التنفيذية عندما يتعدّى الحكّام على صلاحياته الشخصية. وعليه يمكن القول إنّ نظرية السلطة لدى سبينوزا تترتب على تصوّر جديد للطبيعة ولأساس السيادة. ثم إن هذه النظرية السياسية ـ إذ هكذا تجُدّد أشدّ المسائل خطورة في الفلسفة السياسية بطرحها لمفهوم جديد لطبيعة السيادة ولمذهب جديد في الطاعة يؤسس ويشرّع لحقّ الشعب في مقاومة القهر والعنف ـ تقدّم أيضا تعريفا جديدا للسّلم. فالسّلم[2] في نظر سبينوزا لا ينبغي أن يُفهم في معناه السلبي بوصفه الاستسلام والخنوع أمام اللامساواة والظلم والعنف والحرب، سلمٌ شبيه بالموت. السّلم الذي يريده سبينوزا إنما هو يعني الحقّ لكافة أفراد الشعب في التمتع بمزايا الحياة الآمنة وبحرية التفكير والتعبير. لقد اقترح سبينوزا، بعد سنوات فقط من صدور فلسفة هوبز السياسية التي تؤكّد على تفوّق الحكم الملكي المطلق، لأوّل مرّة في تاريخ الفلسفة السياسية الحديثة، نظرية في السلطة السياسية ديدنها حرية

---

1 . سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل السابع، الفقرة 31.
2 . سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الخامس، الفقرة 4.

المواطنين السياسية ومشاركتهم جميعا في الحكم. إنّ سبينوزا، على خلاف **لوك**، وعلى غرار **روسو**، لكن قبله، يؤكّد أنّ وظيفة الدولة ووظيفة كلّ مجتمع سياسي إنما تتمثل في تربية الإنسان والارتقاء به من وضعه الطبيعي إلى وضع المواطن الحرّ: «وبالتّأكيد فإنّ الإنسان لا يولد مواطنا، بل هو يتربّى على المواطنة»[1].

---

1. سبينوزا، **الرسالة السياسية**، الفصل الخامس، الفقرة 2.

# المصادر والمراجع[1]

* * *

## مؤلّفات سبينوزا

1- Benedicti de SPINOZA, *Opera quotquot reperta sunt recognoverunt J. van Vloten et J.P.N. Land,* 3è éd., 4 vol., La Haye, Martin Nijhoff, 1914.

2- Œuvres de SPINOZA, traduites et annotées par Ch. Appuhn : Tome 1 : *Court Traité, Traité de la réforme de l'entendement, Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques,* nouvelle édition revue et corrigée d'après l'édition de Heidelberg, Paris Garnier ; *Ethique,* traduction nouvelle avec notice et notes par Ch. Appuhn (texte latin et traduction française en regard), 2 tomes, Paris, Garnier, 1953 ; Œuvres 2 : *Traité théologico-politique,* traduction et notes par Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965 ; Œuvres 4 : *Traité politique, Lettres,* traduction et notes par Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion. 1966. *Ethique,* texte et traduction de Ch. Appuhn, 1 vol., Paris, Vrin (réédition), 1977.

3- SPINOZA, *Œuvres complètes,* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967.

---

1. لا شكّ أنّ هذه القائمة البيبليوغرافية تحتاج إلى التحيين؛ لكن تركناها كما جاءت في رسالة البحث التي ناقشتها صاحبتها في نهاية السبعينات (المترجم).

4- *Traité politique,* texte, traduction, introduction et notes par S. Zac, Paris, Vrin 1968.

5- *The political works* (The *tractacus theologico-politicus* in part and the *Tractacus politicus* in full) edited and translated by A.G. Wernham, Oxford, Clarendon Press, 1958.

# مؤلّفات عامة حول سبينوزا

6- ALER, *Catalogus van de Bibliotheek Der Vereniging Het Spinozahuis,* Leiden, E.J. Brill, 1965.

7- ALQUIE F., *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza,* « Les cours de la Sorbonne », Paris, C.D.U., s.d.

8- *Servitude et liberté selon Spinoza,* « Les cours de la Sorbonne », CDU, s.d.

9- BALZ A, *Writings on political philosophy by B. de Spinoza,* New-York, D. Appleton, 1937.

10- BELAIEF G., *Spinoza's philosophy of law,* La Haye- Paris, Mouton, 1971.

11- BIDNEY D., *Psychology and Ethics of Spinoza,* New-York, Russel and Russel, 1962.

12- BRUNSHCVICG L., *Spinoza et ses contemporains,* Paris, PUF, 4è éd., 1951.

13- BRYKMAN G., *La judéité de Spinoza,* Paris Vrin, 1972.

14- CAIRD J., *Spinoza,* Edinburgh-London, W. Blackwood and Sons, 1888, reprint 1889.

15- CHARTIER E., *Spinoza,* Paris, Mellotée, 1949.

16- COUSIN V., *Fragments de philosophie moderne*, Paris, Didier, 1856.

17- DARBON A., *Etudes spinozistes*, Paris, PUF, 1956.

18- DELBOS V., *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 3è ed., 1950.

19- DELEUZE G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, éd de Minuit, 1968.

20- DUFF R.A., *Spinoza's political and ethical philosophy*, Glasgow, Maclehose and sons,

1ère ed., 1903 ; New-York, M. Kelley, 2è ed., 1970.

21- DUNNER Y., *Baruch pinoza and western democracy*, New-York, Philosophical library, 1955.

22- FEUER L.S., *Spinoza and the rise of liberalism*, Boston, Beacon Press, 1958.

23- FOUCHER DE CAREIL, *Leibniz, Descartes et Spinoza*, Paris, Ladrange, 1862.

24- FRANCES M., *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIè siècle*, Paris, Alcan, 1937.

25- FRIEDMANN G., *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, nouvelle édition revue et augmentée, 1962.

26- GABAUDE J-M., *Liberté et raison*, vol. 2, Toulouse, Publications de l'Université de Toulouse, Le Mirail, 1972.

27- GUEROULT M., *Spinoza*, I, *Dieu* (*Ethique*, 1) Paris, Aubier, 1968.

28- *Spinoza*, II, *l'Ame*, (*Ethique*, 2), Paris, Aubier 1974.

29- HAMPSHIRE S., *Spinoza*, Baltimore, Penguin Books, reprint 1973.

30- HUBBELING H.G., *Spinoza's Methodology*, Assen, Van Gorcum, 2è ed, 1967.

31- KLINE G.L., *Spinoza in Soviet philosophy*, London, Routledge and Kegan , 1952.

32- LACROIX J., *Spinoza et le problème du salut*, Paris, PUF, 1970.

33- MALET A., *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

34- MATHERON A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, éd. de Minuit, 1969.

35- *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971.

36- McKEON R., *The philosophy of Spinoza*, New-York-London-Toronto, Longmans Green, 1928.

37- McSHEA R.J., *The political philosophy of Spinoza*, New-York, Columbia University Press, 1968.

38- MISRAHI R., *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris-Londres- New-York, Gordon & Breach, 1972.

39- MOREAU J., *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 1971.

40- MOREAU P.M., *Spinoza*, Paris, éd. Du Seuil, 1975.

41- MUGNIER-POLLET L., *La philosophie politique de Spinoza*, Paris , Vrin, 1976.

42- POLLOCK F., *Spinoza, his life and philosophy*, New-York, American scholar Publications, réimp. 2è éd, 1966.

43- PREPOSIET J., *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallilmard, 1967.

44- ROUSSET B., *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Paris, Vrin, 1968.

45- SEROUYA H., *Spinoza, sa vie, sa philosophie*, Paris, Albin Michel, éd. Revue et augmentée, 1947.

46- SMITH H.D., *Spinoza and his environment*, Cincinatti, R. Clarcke, 1886.

47- SMITH T.V., *Spinoza : the man and his thought*, Chicago, Shaub, 1933.

48- STRAUSS L., *Spinoza's critique of religion*, New-York, Shocken Books, 1965.

49- *Persecution and the art of writing*, Glencoc, The free Press, 1952.

50- VERNIERE P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 vol., Paris, PUF, 1954.

51- VULLIAUD P., *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Paris, Chacorna, 1934.

52- WOLF A., *The oldest biography of Spinoza*, London, G. Allen & Unwin, 1927.

53- WOLFSON A., *Spinoza : a life of Reason*, New-York, Modern Classics, 1932.

54- WOLFSON H.A., *The philosophy of Spinoza*, 2 vol., New-York, Shocken Books, 1969.

55- ZAC S., *La morale de Spinoza*, Paris, PUF, 1959.

56- *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris PUF, 1963.

57- *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, Paris, PUF, 1965.

58- ADELPHE L., « La formation et la diffusion de la politique de Spinoza », *Revue de synthèse historique*, T. 281-, Paris, éd., du Cerf, Fév. 1914, pp. 253280-.

59- ALEXANDER, « Spinoza et la religion », *Chronicon Spinozanum*, T. 5, La Haye, 1927.

60- APPUHN Ch., « Notes sur la théorie de l'imagination dans Spinoza », *Chronicon Spinozanum*, T. 4, La Haye, 1926.

61- BLONDEL M., « Victor Delbos » (*In Memoriam*), *Chronicon Spinozanum*, T. 1, La Haye, 1921.

62- BRETON S., « Politique, Religion, Ecriture chez Spinoza », Lyon, *Profac*, 1973.

63- BRUNSCHVICG L., « Le platonisme de Spinoza », *Chronicon Spinozanum*, T. 3, La Haye, 1923, pp. 253258-.

64- « Sur l'interprétation du spinozisme », *Chronicon Spinozanum*, T. 5, La Haye, 1927, pp. 58-62.

65- *CAHIERS SPINOZA*, I, Paris, éd. Réplique, Eté 1977.

66- COHEN M., « Amor Dei Intellectualis », *Chronicon Spinozanum*, T. 3, La Haye, 1923.

67- DELBOS V., « Benedictus de Spinoza », (Une leçon à l'Ecole Normale d'Auteuil), *Chronicon Spinozanum*, T. 2, La Haye, 1922, pp. VII-XXV.

68- ECKSTEIN W., « Rousseau and Spinoza . Their political theories and their conceptions of ethical freedom », *Journal of the history of ideas*, vol. V, N° 3, June 1944, pp. 259291-.

69- FEUER L.S., « The social motivation of Spinoza's thought », *Actes du XIè Congrès international de philosophie,* vol. XIII, Bruxelles, 2026- Août 1953. Amsterdam-Louvain, North Holland Publishing Company, Editions E. Nauwelaerts, pp. 3642-.

70- FOSS L., « Hegel, Spinoza and a theory of experience as closed », *The Thomist,* vol. XXXV, N° 3, July 1971, pp. 435-446.

71- FRANCES M., « La liberté politique selon Spinoza », *Revue philosophique,* Juillet-Septembre 1958.

72- GIBSON J., « Spinoza's political and ethical philosophy », *International Journal of Ethics,* vol. XIV, 19031904-, pp. 229233-.

73- HAMPSHIRE S., « Spinoza's theory of human freedom », *The Monist,* vol. 55, N° 4, Octobre 1971.

74- HUMBER J.M., « Spinoza's proof of God's necessary existence », *The Modern Schoolman,* vol. XLIX, N° 3, March 1972.

75- HUSSERL E., « La philosophie dans la crise de l'humanité européenne », *Revue de Métaphysique et de Morale,* N° 3, 1950.

76- KNIGHT R.P., « Determinism, freedom and psychotherapy », *Psychoanalytic, Psychiatry and Psychology, Clinical and Theoritical Austen Riggs Center,* vol. 1, International Universities Press, New-York, 1954.

77- KOYRE A., « Le chien aboyant et le chien constellation céleste », *Revue de Métaphysique et de Morale,* T. 55, pp. 5059-.

78- KUENTZ P., « Le tête à texte », *Esprit,* N° 441, Décembre 1974, pp. 946962-.

79- LEVY-BRUHL L., « F.-H. Jacobi et le spinozisme », *Revue Philosophique de la France et de L'Etranger*, T. XXXVII, 1894, pp. 46-72.

80- MALAPERT P., « L'amour intellectuel de Dieu d'après Spinoza », *Revue Philosophique*, vol. XXVI, 1888, pp. 245258-.

81- MEIJER W., « De consensu Metaphysicae Spinozanae Cum Philosophia Arabica Sive Moslemitica » *Chronicon Spinozanum*,T. 2, La Haye, 1922, pp. 1419-.

82- MERLOO, J.A.M., « Spinoza : a look at his psychological concepts », *The American Journal of Psychiatry*, vol. 121, N° 9, March 1965, pp. 890894-.

83- PARISET G., « Sieyès et Spinoza », *Revue de Synthèse Historique*, T. XII-3, N° 36, Juin 1906, pp. 309320-.

84- PEPERZAK A., « Freedom », *International philosophical Quaterly*, New-York, Fordham University Press, vol. XI, N° 3, Septembre 1971, pp. 341361-.

85- POLLOCK F., « Spinoza's political doctrine with regard to his relation to english publicists », *Chronicon Spinozanum*, T. 1, La Haye, 1921.

86- *RAISON PRESENTE*, « Spinoza (Nouvelles approches textuelles) », Paris, Nouvelles Editions Rationalistes, N° 43, Juillet-Août-Septembre 1977.

87- *REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ETRANGER*, « Spinoza », Paris, PUF, N° 2, Avril-Juin 1977.

88- RICOEUR P., « Philosopher après Kierkegaard », *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne*, 13, 1963.

89- RIVAUD A., « Les per Se Nota dans l'Ethique », *Chronicon Spinozanum*, T. II, La Haye, 1922.

90- ROSENAU J.N., « Autorité politique et dissension », *Dialogue*, Washington, vol. 3, N° 3, 1972.

91- ROYCE J., « Natural rights and Spinoza's Essay on liberty », in *Fugitive Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 1920.

92- TAYLOR A.E., «The conception of immortality in Spinoza's Ethics », *Mind*, New Series, N° 18, April 1896, pp.145-166.

93- THILLY F., « Spinoza's doctrine of freedom of speech », *Chronicon Spinozanum*, T. III, La Haye, 1923.

94- WOLF A., « Spinoza : the Conciliator », *Chronicon Spinozanum*, T. II, La Haye, 1922.

95- WOLFSON H.A., « Spinoza's definition of substance and mode », *Chronicon Spinozanum*, T. 1, La Haye, 1921, p. 101 et suiv.

96- « Spinoza, on the simplicity of substance », *Chronicon Spinozanum*, T. III, La Haye, 1923.

97- ZAC S., « Société et communion chez Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1958, pp. 263282-.

98- « Etat et Nature chez Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1, Janvier-Mars, 1964, pp. 1440-.

## دراسات متنوّعة

99- ABDEL-MALEK A., *La Pensée Politique Arabe Contemporaine*, Paris, Ed. du Seuil, 1970.

100- ALQUIÉ F., *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1950

101- ALTHUSIUS J., *Politica Methodice Digesta of Johannes Althusius*, with an introduction by C.J. Friedrich, Cambridge (Massachusetts); Harvard University Press, 1952.

102- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, texte, traduction, préface et notes par J. Voilquin, Paris, Garnier, 1950.

103- *La Politique*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, 1970,

104- ARON R., *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1963.

105- *Etudes Politiques*, Paris, Gallimard, 1972.

106- BAECHLER J., *Qu'est-ce que l'Idéologie ?* Paris, Gallimard, 1976.

107- BAINVILLE J., *Napoléon*, Paris, Fayard, 1931.

108- BARKER J.E., *Rise and Decline of the Netherlands*, London, Smith, Elder, 1906.

109- BEAUVERGER E. (de), *Tableau Historique des Progrès de la Philosophie Politique*, Paris, Leiber et Commelin, 1858.

110- BENICHOU P., *Les Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard, 1967.

111- *La Sainte Bible*, qui comprend l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* traduits sur les textes originaux hébreu et grec par L. Segond, nouvelle édition revue, Genève, La Maison de la Bible, 1974.

112- BLOCH M., *la Société Féodale*, Paris, Albin Michel, 1968.

113- BODIN J., *Six livres de la République*, Paris, J. du Puys, 1576.

114- BRUN J., *Le Stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, s.d.

115- *L'Epicurisme,* Paris, Presses Universitaires de France, s.d.

116- *Les Conquêtes de l'homme et la séparation ontologique,* Paris, PUF, 1961.

117- *Le retour de Dionysos,* Paris, éd. Les Bergers et les Mages, 1969.

118- *Les vagabonds de l'Occident : l'expérience du voyage et la prison du Moi,* Paris, Desclée, 1976.

119- CALVIN, *Institution de la religion chrétienne,* texte établi et présenté par J. Pannier, 2è éd., Paris, Les Belles Lettres, 1961.

120- CARRIT E.F., *Morals and Politics, theories of their relations from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet,* Oxford, Clarendon Press, 1935.

121- CASALIS G., *Protestantisme,* Paris, Larousse, 1976.

122- CHEVALLIER J.J., *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours,* Paris, A. Colin, 1970.

123- CLARCK C.N., *The seventeenth Century,* Oxford, Clarendon Press, 1947.

124- COMTE A.,*Système de philosophie positive,* Paris, G. Crès, 1912.

125- CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique,* Paris, Gallimard, 1964.

126- DERATHE R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* Paris, Vrin, 2è éd., 1970.

127- DESCARTES R., *Œuvres et Lettres,* Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1952.

128- DEUTSCHER I., *Staline,* traduction française par J-P Herbert, Paris, Gallimard, 1953.

129- DUVERGER M., *Introduction à la politique,* Paris, Gallimard, 1970

130- ELLUL J., *Autopsie de la Révolution,* Paris, calmann-Lévy, 1969.

131- ENGELS F., *Dühring bouleverse la science,* Paris, Costes, 1933.

132- FREUD S., *De l'interprétation des rêves,* Paris, Gallimard.

133- *Moïse et le Monothéisme,* Paris, Gallimard.

134- *Civilization and its Discontents,* New-York, W.W. Norton, 1962.

135- FREUND J., *L'essence du politique,* Paris, Sirey, 1965.

136- GEDDES J., *History of the Administration of J. de Witt,* The Hague, M. Nijhoff, 1879.

137- GERANDO (de), *Histoire comparée des systèmes de philosophie,* Paris, Ladrange, 2ème éd., 1847, T. VI.

138- GEYL P., *The Netherlands in the seventeenth Century,* 2 vol., London, E. Benn, 2è éd., 1968.

139- GIERKE O., *Naturel Law and the theory of society,* 1500 to 1800, translated with an introduction by E. Barker, Cambridge University Press, 1934, 3e ed., 1958.

140- *The development of political theory,* New-York, W.W.Norton, first ed, 1939.

141- GOLDSCHMIDT V., *Les Dialogues de Platon,* Paris, PUF, 1947.

142- *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.

143- GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix*, nouvelle traduction par Pradier-Fodéré, 3 vol., Paris, Guillaumin, 18651867-.

144- GUEROULT M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, L'âme et Dieu ; II, L'âme et le corps, 2 vol., Paris, aubier, 1953.

145- HAZARD P., *La crise de la conscience européenne*, 16801715-, Paris, Fayard, 1961.

146- HEGEL G.W.F., *Science de la logique*, traduction intégrale par S. Jankélévitch, 2 vol., Paris, Aubier, 1949.

147- *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Par J. Gibelin, Paris, Vrin, 2e éd., 1967.

148- *Principes de la philosophie du droit*, trad. D'André Kaan, Paris, Gallimard, 1940.

149- HOBBES T., *Leviathan*, London, J.M. Dent and Sons, 1970.

150- *Léviathan*, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

151- *Man and Citizen*, edited with an introduction by B. Gert, New-York, Doubleday, 1972.

152- HUME D., *A treatise of human nature*, London, J.M. Dent, 1952.

153- *Traité de la nature humaine*, traduction, préface et notes par A. Leroy, Paris, Aubier 1968.

154- HYPPOLITE J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, M. Rivière, 1947.

155- *Etudes sur Marx et Hegel,* Paris, M. Rivière, 1955.

156- IBN THOFAIL, *Hayy ben Yaqdhân,* Roman philosophique, texte arabe et traduction française par L. Gauthier, Paris, 2e édition, 1936.

157- JANICAUD D., *Hegel et la pensée moderne* : séminaire sur Hegel dirigé par J. Hyppolite au Collège de France, 1967–1968, Paris, PUF, 1970.

158- JOUVENEL B. (de), *Du pouvoir, histoire naturelle de sa croissance,* Genève, 1947.

159- KANT E., *Critique de la Raison pratique,* trad. Française de Picavet, Paris, PUF, 1949.

160- *La philosophie de l'histoire,* Paris, Aubier, 1947.

161- KAUFMANN W., *Hegel : a reinterpretation,* New-York, Doubleday, 1966.

162- *Nietzsche,* New-York, Division of Random, House, 1968.

163- KHAWAM R.R., Le Livre des Ruses, la stratégie politique des arabes, traduction intégrale sur les manuscrits originaux, Paris, éd. Phébus, 1976.

164- KOJEVE A., *Tyranny and Wisdom,* in *On Tyranny,* New-York, Cornell University Press, 1963.

165- LEIBIZ, *Opuscula Philosophica Selecta,* Paris, Vrin, 1959.

166- LENINE V. I., *L'Etat et la Révolution,* Paris, Editions Sociales, 1947.

167- LOCKE J., *Two treatises of Government,* a critical edition with an introduction and apparatus criticus, by Peter Laslett, New-York, New erican Library, 1965.

168- *Deuxième Traité du Gouvernement Civil,* introduction, traduction et notes par B. Gilson, Paris, Vrin, 1967.

169- *The second treatise of civil Government and a letter concerning toleration,* introduction de J-W Gough, Oxford, clarendon Press, 1946.

170- LOWITH K., *Meaning in History,* Chicago-London, The University of Chicago Press, 1949.

171- MACHIAVEL, *Le Prince* et autres textes, Paris, Union Générale d'Editions, 1962.

172- MACPHERSON CB, *The political theory of possessive individualism, Hobbes to Locke,* Oxford, Clarendon Press, 1964.

173- MARX K., *Critique de l'économie politique,* Paris, Union Générale d'Editions, 1972.

174- MILL J.S., *On Liberty,* New-York, Bobbs Merill, 1956.

175- *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham, together with selected writings of Jeremy Bentham and John Austin,* New-York, World Publishing, 1971.

176- MONTESQUIEU, *L'esprit des lois,* dans Œuvres complètes, Paris, Naget, 1950.

177- MOREL G., *Problèmes actuels de la religion,* Paris, Aubier, 1968.

178- MOUNIN G., *Machiavel,* Paris, Ed. du Seuil, 1976.

179- NIETZSCHE, *La généalogie de la morale,* Paris, Gallimard, 1964.

180- *Ainsi parlait Zarathoustra,* Paris, Gallimard, 1947.

181- PEPERZAK A.T., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde,* La Haye, M. Nijhoff, 2e édition corrigée et augmentée, 1969.

182- PLATON, *Œuvres complètes,* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1959.

183- POLIN R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes,* Paris, PUF, 1953.

184- *La politique de la solitude, Essai sur Jean-Jacques Rousseau,* Paris, Sirey, 1971.

185- PUFENDORF S., *Le droit de la nature et des Gens, ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique,* traduit du latin par J. Barbeyrac, Amsterdam, H. Schelte et J. Kuyper, 1706, 2 vol.

186- RENIER G.J., *The Dutch Nation,* London, Hazell, Watson and Viney, 1944.

187- RICOEUR P., *Histoire et vérité,* Paris, Ed. du Seuil, 1955.

188- *Philosophie de la volonté, I : Le volontaire et l'involontaire,* Paris, Aubier, 1950.

189- *Philosophie de la volonté, II : Finitude et culpabilité,* 2. *La symbolique du mal,* Paris, Aubier, 1960.

190- *De l'Interprétation,* Paris, Ed. du Seuil, 1965.

191- *Le conflit des interprétations,* Paris, Ed. du Seuil, 1969.

192- ROLLAND J.F., *Un grand capitaine,* Paris, Grasset, 1976.

193- ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social,* Paris, Union Générale d'Editions, 1963.

194- *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes,* in *Du contrat social,* Paris,Union Générale d'Editions, 1963.

195- *Ecrits politiques,* Paris, Union Générale d'Editions, 1972.

196- SABINE G.H., *A history of political theory*, New-York / Chicago / San Francisco / Toronto / London, Holt, Rinehart and Winston, 1961.

197- SARTRE J-P., *L'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard, 1953.

198- *Critique de la Raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

199- SEE H., *Les Idées politique en France au XVIIe siècle*, Paris, Hachette, 1920.

200- SHIRER W.L., *Le troisième Reich des origines à la chute*, Paris, Stock, 19592 ,1960- vol.

201- SOBOUL A., *Histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1972, 2 vol.

202- STRAUSS L., *What is political philosophy and other Studies*, Glencoe, Free Press, 1959.

203- *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954.

204- *On Tyranny*, revised and enlarged, New-York, Cornell University Press, 1968.

205- TAPIE V.L., *Baroque et Classicisme*, Paris, Plon, 21957.

206- TOCQUEVILLE A. (de), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1968.

207- VAUGHAN C.E., *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, New-York, Russel & Russel, 1960.

208- VEDRINE H., *Les philosophies de l'Histoire, déclin ou crise ?* Paris, Payot, 1975.

209- WADE I, *The clandestine organisation and diffusion of philosophical ideas in France, from* 1700 *to* 1750, Princeton, Princeton University Press, 1938.

210- WAELDER I., *Basic theory of psychanalysis*, New-York, Schocken Books, 1971.

211- WEBER M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction de J. Chavy, Paris, Plon, 1964.

212- *Le savant et le politique*, Paris, Union Générale d'Editions, 1971.

213- WEIL E., *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 2e éd., 1966.

214- *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2e éd., revue, 1967.

215- *Hegel et l'Etat*, cinq conférences, Paris, Vrin, 3e éd., 1970.

216- WHITEHEAD N.A., *Adventures of Ideas*, New-York, The New American Library, 1955.

## بيليوغرافيات

217- McKEON R., *The philosophy of Spinoza : The unity of his thought*, New-York/ London/ Toronto, Longmans Green, 1928, Bibliography, pp. 319-337.

218- OKO A.S., *The Spinoza Bibliography*, Published under the auspices of the Columbia University Libraries, Boston, G.K. Hall, 1964.

219- PREPOSIET J., *Bibliographie spinoziste*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon / Paris, Les Belles Lettres, 1973.

220- VERNIERE P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, deuxième partie, bibliographie, pp. 703-746.

# الفهرس